التوحيد

بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته

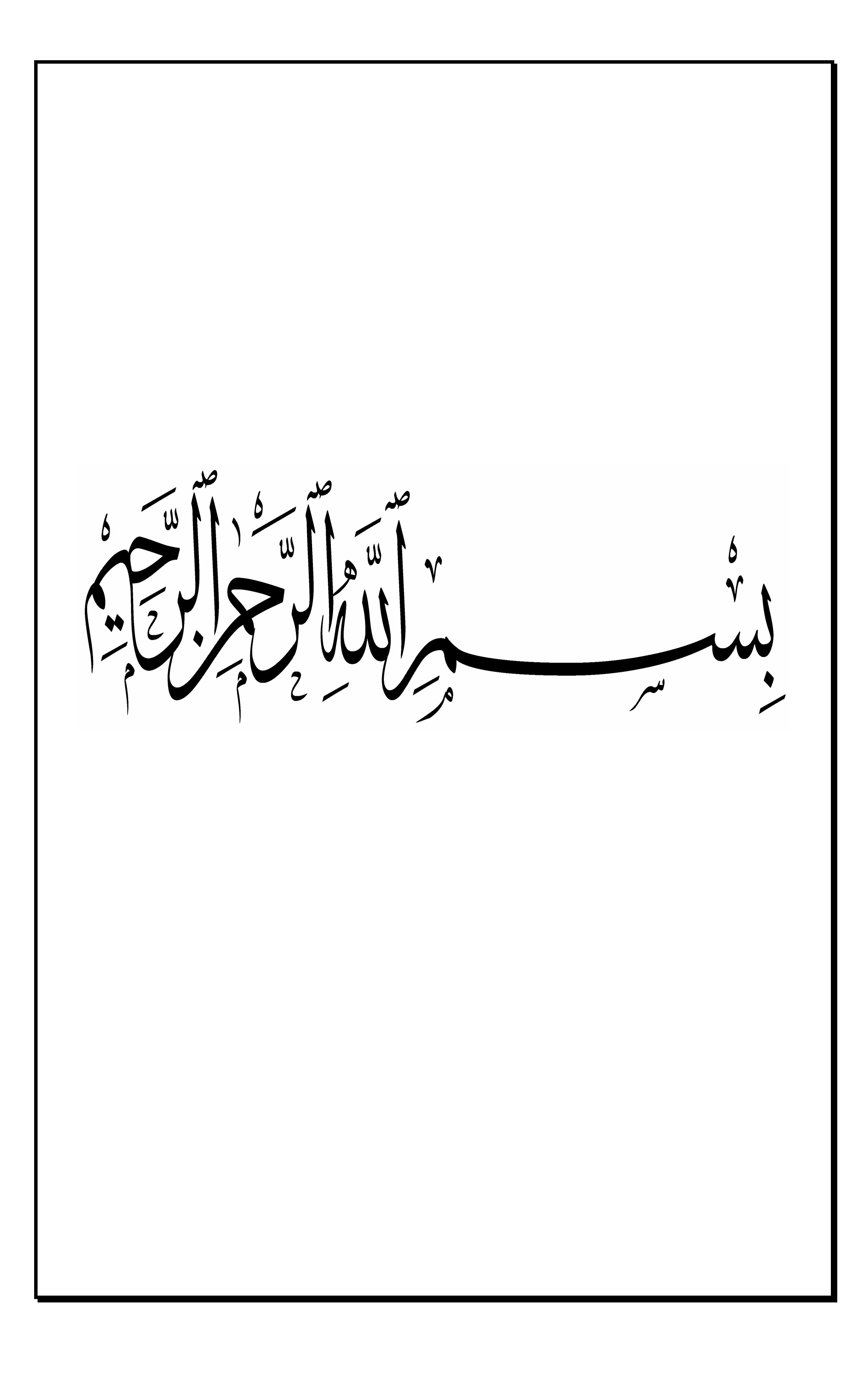
تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري

جواد علي كسار

الجزء الثاني

دار فراقد


مؤسسة
الإمام الجواد (ع)
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



القسم الثالث

التوحيد الأفعالي

أقسامه والآثار المترتبة عليه

وفيه عدة بحوث

تمهيد

مرّ فيما سبق أنّ للتوحيد ثلاثة منطلقات، هي التوحيد في الذات، والتوحيد في الصفات، والتوحيد في الأفعال، ومن ثمّ فإنّ له ثلاث مراتب، هي التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي.

وحيث انتهى البحث في القسمين السابقين عن التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي، فقد صار الطريق مفتوحاً لتناول التوحيد الأفعالي.

في تمييز أوّليّ يمكن أن نلحظ أنّ أهمّية البحث في التوحيدين الذاتي والصفاتي تكمن في ما يثمره من نتائج ومعطيات نظرية تدخل في صياغة العقيدة التوحيدية للموحِّد. أمّا في التوحيد الأفعالي فإنّ نتائج البحث أوثق صلة بالجانب العملي والسلوكيّ لحياة الموحِّد، على الرغم من أنّ للتوحيد الأفعالي مرتكزات نظرية موصولة بالبناء الفكري الذي يقوم عليه التوحيد الذاتي والصفاتي.

لو أخذنا قضية الشرك مثالاً فمن السهل أن نلحظ أنّ أغلب المظاهر الشركية الشائعة بين الناس والثاوية في الاتجاهات الفكرية والمدارس البشرية المختلفة، إنّما هي في التوحيد الأفعالي. على سبيل المثال: آمنت الزرادشتية بالتوحيد الصفاتي، بيدَ أنّها سرعان ما سقطت في هوّة الشرك الخالقي حين اعتقدت بوجود خالقين أحدهما للنور والخير، والآخر للظلمة والشرّ، حيث عجزت عن صياغة فهم نقيّ للتوحيد الأفعالي. كذلك الاتجاه الوثني، فرغم إيمانه بالتوحيد الذاتي والصفاتي قد تعثّرت به خطاه في المسير على طريق

مستقيم في التوحيد الأفعالي، فأشرك فريق في توحيد الربوبية ﴿**أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[1] وآخر في توحيد العبودية ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**﴾[2] وهكذا.

إنّ أغلب مظاهر الشرك في الحياة الإنسانية لترتبط بعدم وضوح مراتب التوحيد الأفعالي وتجلّيها، وهذا ممّا يرفع أهمّية البحث في هذا القسم من التوحيد إلى المستوى ذاته الذي عليه البحث في التوحيد الذاتي والصفاتي.

على أنّ ذلك لا يعني عدم تصوّر ـ بل حتّى وجود ـ مظاهر للشرك ترتبط بالتوحيدين الذاتي والصفاتي. فعلى مستوى البحث العلمي والنظري يلزم من الصياغة الأشعرية لعقيدة التوحيد في الذات والصفات بروز ضرب من الشرك الأشعري، لكن ذلك كلّه يرتبط بالدائرة المختصّة ويدور في نطاق أروقة البحث العلمي التي تملك أدوات البحث والتمييز الدقيق.

وحين نتدرّج من الدائرة الإنسانية العامّة إلى الدائرة الإسلامية فسنلمس لوضوح العقيدة في التوحيد الأفعالي واستقرارها على أساس متين، أثراً بليغاً على سلوك المسلمين ومعتقداتهم التفصيليّة. ففي قضية مثل الفعل الإنساني والموقف منه تعدّدت النظريات، فذهب المعتزلة إلى أنّ الإنسان مستقلّ عن الله سبحانه في إيجاد فعله، وهي نظرية التفويض التي تقابلها نظرية الجبر الأشعرية، ثمّ نظرية الأمر بين الأمرين الإماميّة.

إنّ تحليل هذا الاختلاف النظري وما نجم عنه من آثار عظيمة في السلوك الفردي والاجتماعي وفي المجال السياسي وغيره يعود إلى جذر يرتبط بالتوحيد الأفعالي ومراتبه. وهكذا تتّصل قضايا أخرى في سلوك الموحِّدين وموقفهم ـ مثل العبودية والشفاعة والتوسّل وزيارة الأولياء والصالحين والاستغاثة

---

(١) يوسف: ٣٩.

(٢) الزمر : ٣ .

والاستعانة وغير ذلك ـ بالتوحيد الأفعالي وما ينطوي عليه من مراتب، بل إنّ قضيّة مثل قضيّة التقدّم والتخلّف في واقع المسلمين تعود لترتبط في التحليل النظري بطبيعة الموقف الفكري من الفواعل بمستوييها الطبيعي والاختياري.

هكذا يتّضح التمييز المشار إليه آنفاً من أنّ أهمّية البحث في التوحيدين الذاتي والصفاتي تكمن في البُعد النظري، في حين تكمن أهمّية البحث في التوحيد الأفعالي بالبُعد السلوكي والعملي، وإلاّ فشأن التوحيد الأفعالي من حيث وجود مرتكزات نظرية ينهض عليها لا يختلف عن القسمين الأوّل والثاني، وهو إلى ذلك يتواشج معها وينتهي إليها في أصوله النظرية.

التعريف

لابدّ في البداية من تصوّر تمهيديّ عامّ يوضّح مفهوم التوحيد الأفعالي ومعناه، تقوم على أساسه خريطة البحث وخطّته.

المقصود بالتوحيد الأفعالي هو الإيمان النظري بأنّه ما من فعل في هذا الوجود طبيعيّاً كان أو اختياريّاً، علّة أو معلولاً، ومن أيّ موجود صدر؛ مجرّداً كان أو مادّياً، شاعراً كان الفاعل أم لا، إلاّ وهو بإرادته سبحانه حدوثاً وبقاءً.

في ضوء هذا المفهوم انتهى أحد الدارسين إلى تعريف التوحيد الأفعالي، بقوله: «المراد به هو المعرفة بأنّ كلّ ما يقع في العالم من العلل والمعلولات، والأسباب والمسبّبات، والنظامات العادية وما فوقها، يقع بإرادته في حدوثه وبقائه وتأثيره، فكلّ شيء قائم به، وهو القيّوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلاّ به وبإذنه»[1].

لهذا التوحيد أقسام ومراتب منها التوحيد في الخالقية والتوحيد في

---

(١) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإماميّة، محاضرات السيّد محسن الخرّازي في شرح عقائد الإماميّة للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠، ج١، ص٥٥.

الربوبية والتوحيد في الرازقية والتوحيد في التشريع والتوحيد في الحاكمية والتوحيد في الشفاعة والتوحيد في الاستعانة وغير ذلك من مظاهر الأفعال.

بديهيٌّ لا يمكن استقصاء جميع مراتب التوحيد الأفعالي وتغطيتها ببحوث تفصيليّة، بل ستقدّم الدراسة بعض البحوث التطبيقيّة على هذا الصعيد وفقاً لخطّة البحث وهيكله.

هيكلية الدراسة

سنمضي رحلتنا مع التوحيد الأفعالي من خلال عدد من البحوث التي تأتي تباعاً بحسب التسلسل التالي:

البحث الأوّل: التوحيد في الخالقية، ويتناول أساساً بعد المقدّمات العامّة التي تدور حول التعريف والمعنيين اللغوي والاصطلاحي أبرز الاتجاهات الفكرية والنظرية التي أنتجها فكر المسلمين على صعيد الفواعل الطبيعية والاختيارية.

البحث الثاني: القضاء والقدر وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني.

البحث الثالث: النظام الأحسن وإشكالية الشرور.

البحث الرابع: توحيد الربوبية.

البحث الخامس: العرش والكرسي

البحث السادس: الأسماء الحسنى

البحث السابع: النبيّ وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم.

بعد ذلك يواصل الكتاب طريقه في البحث عبر دراستين تكميليّتين حول الصفات السلبيّة تأتيان في امتداد البحوث السابقة، كما يلي:

البحث الثامن: الصفات السلبية.

البحث التاسع: الرؤية.

البحث الأول

توحيد الخالقية

معناه أن لا خالق إلاّ الله سبحانه، ولا مؤثّر في الوجود سواه. ويتخطّى هذا التحديد المعنى الخاصّ للخلق المتمثّل في الإيجاد من العدم إلى ما هو أشمل منه، سواء كان عدماً مطلقاً أو نسبيّاً. وهذا ما دفع الاتجاه الفلسفي لأن يقرِّر بأنّه سبحانه: «الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعليّته، وهو المؤثِّر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثِّر في الوجود إلّا هو»[1].

خطّة البحث

يتدرّج البحث في التوحيد الخالقي في إطار الخطوات التالية:

١ ـ التمييز اللغوي والاصطلاحي وتحديد المقصود من الخلق في الاثنين.

٢ ـ تحديد موقعه وأنّه صفة ذات أم صفة فعل؟

٣ ـ إشكالية الموضوع.

٤ ـ الاتجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الطبيعية، حيث تتضمّن هذه الفقرة استعراض ومناقشة أبرز مدرستين أفرزها فكر المسلمين على صعيد الموقف من الفواعل والمؤثّرات الطبيعية، مع الإشارة إلى تأثير كلّ

---

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ، ص١٧٦.

واحد من هاتين المدرستين الفكريّتين على مقولة التقدّم والتخلّف (بمعناها المدنيّ) من زاوية علاقة الإنسان والمجتمعات بقوى الطبيعة وذخائرها.

٥ ـ الاتجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الاختيارية، حيث تتضمّن هذه الفقرة استعراض ومناقشة أبرز ثلاث مدارس أفرزها فكر المسلمين على صعيد الموقف من الفعل الإنساني، مع الإشارة إلى تأثير كلّ واحد من هذه المدارس الفكرية على قضايا التقدّم والتخلّف بمعناها الحضاري الذي يشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية.

٦ ـ مع أنّ بحث القضاء والقدر يتفرّع على البحث السابق (الموقف من الفعل الإنساني)، حيث يتناول قضية المصير الإنساني بين حرية الاختيار والإيمان بقانون القضاء والقدر الإلهي العام، إلاّ أنّه يستحقّ دراسة مستقلّة تأتي في إطار بحث خاصّ، وهذا ما سنتوفّر عليه بإذن الله.

هذه هي الخطوات التي تضبط منهجية البحث في توحيد الخالقية، على تفاوت في قصر بعض الفقرات وطول بعضها الآخر.

٧ ـ نبادر في النهاية إلى تكثيف أبرز أفكار البحث في نقاط ملخّصة تلقي الضوء على أبرز محتوياته والنتائج التي بلغها.

١ ـ التمييز اللغوي والاصطلاحي

أصل «الخلق» في اللغة هو التقدير[1]، وهو في كلام العرب على وجهين: الإنشاء على مثال أبدعه، والتقدير. فالخالق هو المقدّر، وخلَقه يعني قدَّره[2].

---

(١) لسان العرب، ابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج٤ ص١٩٢. كذلك: تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية، ج٢٥، ص٢٥١.

(٢) لسان العرب، ج٤ ص١٩٣؛ تاج العروس، الزبيدي، مصر ١٣٠٦ هـ، ج٢٥ ص٢٥١.

هذا ما جرى عليه القرآن في استعماله، فمعنى قوله تعالى: ﴿**فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ**﴾[١] أحسن المقدّرين، وقوله: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ**﴾[٢] يريد به تقديره لا أنّه يُحدث معدوماً. وهذا ممّا التقت عليه اللغة والتفسير.

لكن ثَمَّ في القرآن استعمال آخر للخلق يراد منه إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجوداً على غير مثال سبق. وهذا ما توافقت عليه اللغة والتفسير أيضاً. ففي «تاج العروس»: «والخالق في صفاته تعالى وعزّ: المبدع للشيء، المخترع على غير مثال سبق. وقال الأزهري: هو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة»[٣]. ومثله في «لسان العرب» لابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ.

يستبين ممّا مرَّ أنّ أصل الخلق في اللغة هو التقدير، ومعناه في الاصطلاح وفي الاستعمال الديني هو إيجاد الشيء وابتداعه على غير مثال سابق. وهذا المعنى هو ما تنمّ عنه النصوص القرآنية والروائية أيضاً، وقد أيّده البحث التفسيري كذلك. فمن القرآن قوله سبحانه: ﴿**هُوَ اللهُ الخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾[٤]. وفي الرواية ما جاء من خطبة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ قال حين استنهض الناس وحشدهم لحرب معاوية: «**الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرّد الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان... ابتدع ما خلق بلا مثال سبق... وكلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق**»[٥].

ومن البحث التفسيري يقول صاحب «الميزان»: «الخلق هو التقدير بضمّ

---

(١) سورة المؤمنون: ١٤.

(٢) آل عمران: ٤٩.

(٣) تاج العروس، مصدر سابق، ج٢٥، ص٢٥١.

(٤) الحشر: ٢٤.

(٥) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام، الشيخ محمد باقر المجلسي، بيروت ١٩٨٣، ج٤، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠، الحديث ١٥.

شيء إلى شيء، وإن استقرّ ثانياً في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثال سابق»[١].

٢ـ صفة ذات أم صفة فعل؟

عشرات الآيات ومثلها ـ وربما أكثر ـ من الروايات، نعتت الله سبحانه بـ «الخلق» بحيث لا يبقى شكّ في أنّ هذه الصفة هي من صفات الله سبحانه، لكن السؤال هو عن حقيقة هذه الصفة وأنّها من صفات الذات أم الفعل؟

لقد مرّ التمييز بين الصفات الذاتية والفعلية في ضوء ضابطين كلاميّ وفلسفيّ[٢]. أمّا في الضابط الأوّل فإنّ كلّ صفة يتّصف بها الله سبحانه وبما يضادّها، تعدّ صفة فعل لا صفة ذات. فالخالقية حسب هذا الضابط هي صفة فعل لا صفة ذات، لأنّ الله سبحانه يتّصف بأنّه خلق شيئاً ولم يخلق شيئاً آخر.

أمّا في الضابط الثاني فإنّ صفة الذات هي ما كانت به الذات كافية لانتزاع تلك الصفة وحملها على الذات، في حين إذا احتيج للغير لتحمل عليه الصفة فإنّها صفة فعل. حسب هذا الضابط تكون صفة الخالقية صفة فعلية أيضاً، لأنّ الله سبحانه لا يتّصف بفعلية الخلق إلاّ بوجود شيء مخلوق في الخارج، من دون أن يتنافى ذلك مع وجود مبدأ الخالقية متمثّلاً بالقدرة. فالله قادر على الخلق لكن لابدّ من وجود المخلوق في الخارج حتّى يتّصف بهذه الصفة فعلاً.

ففي ضوء المعيارين كليهما تعدّ الخالقية صفة فعل لا صفة ذات. يعزّز ذلك مضمون الروايات التي جاءت حول الصفات الذاتية، إذ لم نعثر فيها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤)، ج٨، ص١٥٠.

(٢) التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار الصادقين، ١٤٢١هـ، ج١، ص١١٩ فما بعد.

على ما يتحدّث صراحة بأنّ الله سبحانه «خالق» في عداد ذكرها للصفات الذاتية مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها. أجل، أشارت بعض الروايات إلى معنى الخالقية، بحيث يمكن أن يكون المراد بمثل هذه الإشارة مبدأ الخالقية، كما جاء عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في قوله: «**له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق**»[١]. فهذا النصّ يثبت مبدأ الخالقية بغياب المخلوق متمثِّلاً بالقدرة على الخلق[٢].

٣ـ إشكالية الموضوع

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات حول الخالقية نصير مباشرة أمام جوهر البحث في توحيد الخالقية انطلاقاً من طبيعة الموقف إزاء مقولة «التأثير». فمن جهة مرَّ في بيان التوحيد الخالقي أنّ معناه أن لا مؤثّر في الوجود حقيقة إلاّ الله، ومن جهة أخرى يلمس الإنسان بوجدانه ومن خلال الشواهد الحسّية وجود تأثير لفواعل وأسباب وعوامل تتحرّك في نطاق الطبيعة وما تزخر به وعلى صعيد الإنسان أيضاً، تعزِّز ذلك طائفة من النصوص القرآنية تنسب التأثير لغير الله سبحانه.

في ضوء ذلك يكون السؤال: أتنحصر الخالقية ـ بمعنى التأثير العام لا خصوص الإيجاد من العدم ـ بالله وحده، أم إنّ للفواعل الأخرى تأثيراً؟ ثُمّ إذا وجد مثل هذا التأثير فكيف يتمّ التوفيق بينه وبين التوحيد الخالقي الذي

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٢٢٩.

(٢) ينظر إلى ما جاء في النصّ عن العلم، بقوله: «ومعنى العالم ولا معلوم» في ضوء الفهم العام للعلم الإلهي الذي يفيد أنّ الله سبحانه عالم أزلاً وأبداً على التفصيل الذي تقدّم في مبحث العلم الإلهي.

يعني نفي تأثير ما سوى الله سبحانه؟

هذه هي الإشكالية التي واجهها فكر المسلمين منذ العصور الأولى، وراح يفرز عدداً من التكييفات النظرية في تفسيرها استقرّت أخيراً في اتجاهات ثلاثة يمثّلها الأشاعرة والمعتزلة وأهل البيت عليه السلام وشيعتهم.

يُلحظ أنّ هذه الاتجاهات أو المدارس قدّمت إجاباتها وعرضت نظريّتها على مستويين، هما:

الأوّل: مستوى الفواعل الطبيعية وما تزخر به الطبيعة ذاتها من ظواهر ووجودات وعلائق بين هذه الظواهر والوجودات.

الثاني: مستوى الفواعل الاختيارية، وفي الطليعة الفاعل الإنساني وطبيعة علاقته بفعله والصيغ التي يتكيّف بها هذا الفعل فردياً واجتماعياً، سياسياً وثقافياً، وكذلك نوع العلاقة التي تربطه بعالم الطبيعة من حوله.

لكي يتعمّق وعي هذه الإشكالية أكثر نسعى إلى متابعة النصوص القرآنية حول «الخلق» مع بلورة المدلول العام لهذه النصوص.

بشكل عام تنقسم هذه الآيات إلى طائفتين تفيد الأولى أنْ لا خالق إلاّ الله ولا مؤثّر في الوجود سواه، في حين تنسب الطائفة الثانية أنحاء متعدّدة من التأثير إلى عوامل طبيعية واختيارية كالإنسان والجنّ والشياطين.

من آيات الطائفة الأولى:

- قوله سبحانه: ﴿**قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[1].
- قوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾[2].
- قوله سبحانه: ﴿**ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ**﴾[3].

---

(١) الرعد: ١٦.

(٢) الزمر: ٦٢.

(٣) المؤمن: ٦٢.

• قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ**﴾[(١)].

• قوله سبحانه: ﴿**أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[(٢)].

لا يخفى أنّ النصوص الروائية تلتقي مع هذه الآيات في إثبات المدلول ذاته، من ذلك:

• عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عزّ وجلّ فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء**»[(٣)].

• في نصٍّ آخر عن الإمام الكاظم عليه السلام: «**وكلّ شيء سواه مخلوق**»[(٤)].

• كذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا يقال له أين لأنّه أيّن الأينيّة، ولا يقال له كيف لأنّه كيّف الكيفيّة، ولا يقال له ما هو لأنّه خلق الماهيّة**»[(٥)]، إذ في النصّ دلالة على أنّ مطلق الخلق لله سبحانه، وأن لا مؤثّر إلاّ هو.

لكن لا تلبث هذه القاعدة الكلّية التي تقرّرها هذه الطائفة من الآيات أن تنتقض بمدلول آيات الطائفة الثانية، فقد عرفنا من الثقافة المنطقية أنّ الموجبة الكلّية (القاعدة العامّة) تنتقض بالسالبة الجزئية في مورد واحد، فكيف وبين أيدينا موارد عدّة، منها:

---

(١) فاطر: ٣.

(٢) الأعراف: ٥٤. للمزيد من هذه الآيات ينظر: **الإلهيات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ، ج١، ص٣٨٨.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ح٣، ص١٤٦.

(٤) بحار الأنوار، ج٣، ح١٩، ص٢٩٥.

(٥) بحار الأنوار، ج٣، ح٢٤، ص٢٩٧.

• قوله سبحانه: ﴿اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[١].

• وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾[٢].

• وقوله سبحانه: ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[٣].

فهذه الآيات ـ وثَمَّ غيرها كثير[٤] ـ تتحدّث صراحة عن تأثير الرياح والماء في حركة الطبيعة، كما هناك آيات أخرى تنسب الآثار إلى فواعل طبيعية أخرى في نظام الوجود وفي إطار حركة المادّة مثل الكواكب والنجوم والجبال والبحار وغير ذلك. على أنّ المسألة لا تقتصر على الفواعل الطبيعية وحدها، بل ينسب القرآن صراحة آثاراً متعدّدة إلى أفعال الموجودات الاختياريّة وبقيّة الموجودات كالملائكة.

عن الفعل الإنساني يقول سبحانه: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[٥]. وعن الملائكة يقول: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[٦] ويقول: ﴿بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾[٧]، ويقول أيضاً: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾[٨].

(١) الروم: ٤٨.
(٢) البقرة: ٢٢.
(٣) الحج: ٥.
(٤) ينظر أمثلة لها: **الإلهيّات**، مصدر سابق، ج١، ص٣٩٠ فما بعد.
(٥) التوبة: ١٤.
(٦) الأنعام: ٦١.
(٧) الزخرف: ٨٠.
(٨) النازعات: ٥.

كما يقول عن الشيطان: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾[١]، وفي آية أخرى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾[٢].

تعمّق هذه النصوص الإشكالية المثارة، ومن ثمّ فهي تملي الحاجة إلى حلّ يوفّق بين مدلول الطائفة الأولى الذي يحصر الخلق والتأثير بالله مطلقاً، ومدلول الطائفة الثانية الذي ينسب نحواً من أنحاء التأثير إلى عدد كبير من الفواعل الطبيعية والاختيارية.

٤ـ الاتجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الطبيعية

بلور فكر المسلمين اتجاهين رئيسيين لحلّ الإشكالية على مستوى الفواعل الطبيعية ونظام الوجود المادّي، وثلاثة اتجاهات كبرى وأساسية على مستوى الفواعل الاختيارية بالأخصّ ما يتعلّق بالفعل الإنساني.

هذه الفقرة تتكفّل متابعة الاتجاهين الرئيسيّين وما تمخّض عنهما من تحليلات ونظريات بشأن الفواعل الطبيعية، من خلال ما يلي:

أوّلاً: الاتجاه الأشعري

لقد انطلق هذا الاتجاه من تحكيم قوله سبحانه: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] وما يقع على شاكلته في صوغ رؤيته التي تحوّلت إلى فهم خاصّ لتوحيد الخالقية ينفي وجود أيّ مؤثّر آخر في هذا العالم. ممّا ترتّب على هذه النظرية إنكار نظام السببيّة في الوجود الإمكاني. ففي ظواهر مثل النار والإحراق، والأكل وحصول الشبع، والشرب وارتفاع العطش، ليس هناك علاقة سببيّة

---

(١) الأنفال: ٤٨.

(٢) فصّلت: ٢٥.

(٣) الرعد: ١٦.

بين النار والإحراق، والأكل والشبع، والشرب والارتواء، بل جرت عادة الله على ذلك، بحيث إذا ما تحقّق هذا يتحقّق ذاك.

على هذا تكون نسبة النار إلى الحرارة والبرودة، والماء إلى العطش والإرواء على حدٍّ سواء، فليس هناك علاقة سببية ورابطة ضرورية قائمة بين الاثنين، بل هي عادة الله سبحانه التي قضت أن توجد الحرارة عقب النار، وأن يتمّ الإرواء بعد شرب الماء، وهكذا.

لقد حرصت العقيدة الأشعرية هذه على تنزيه الله في توحيد الخالقية عبر نفي التأثير عن أيّ فاعل آخر، إذ لا معنى أن ينضمّ هذا الفاعل إلى الوجود ويكون له تأثير مع فاعلية الله سبحانه.

إلى هذه النظرية أشار السيّد الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) أثناء استعراضه ما نشب من تيّارات فكرية حيال المسألة، حيث عبّر عن قناعة أصحاب هذا الاتجاه ومنطقهم، بالصيغة التالية: «إنّ القرآن الكريم إذ ينسب خلق كلّ شيء إليه تعالى ويحصر العلّة الفاعلة فيه، كان لازمه إبطال رابطة العلّية والمعلوليّة بين الأشياء، فلا مؤثّر في الوجود إلاّ الله، وإنّما هي عادته تعالى جرت أن يخلق ما نسمّيه معلولاً عقيب ما نسمّيه علّة من غير أن تكون بينهما رابطة توجب وجود المعلول منهما عقيب العلّة، فالنار التي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء، والحرارة نسبتها إلى النار والثلج على السواء، غير أنّ عادة الله جرت أن يخلق الحرارة عقيب النار، والبرودة بعد الثلج، من غير أن يكون هناك إيجاب واقتضاء بوجه أصلاً، وهذا النظر يبطل قانون العلّية والمعلوليّة العام»[1].

هذا المعنى الذي يخرج من أحشاء النظرية الأشعرية، فهمه وأشار إليه بعض العلماء والباحثين، وذكروا نسبته إلى رموز كبار من الخطّ الأشعري

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص٢٩٨.

أحدهم أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) الذي يعدّ في طليعة منظّري الأشعرية الفكرية، حيث يقول الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ) عند المحاكمة بين الغزالي وابن رشد ما نصّه: «أمّا أبو حامد فبما أنّه أشعري، يرى أنّ هذه الأفعال الكونية طبيعية أو إرادية كلّها أفعال جائزة لا ترتيب لها ولا نظام ولا علّية ولا معلوليّة تقتضيها طابع الموجودات أو عزايم الحيوانات»[١].

كما ذكر باحث معاصر المعنى ذاته في دراسة لمفهوم السببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة، مؤكّداً تطبيقيّاً على آراء الغزالي وابن رشد، فقال: «نحن نعلم أنّ الغزالي انتقد مبدأ السببيّة الطبيعيّة منكراً كلّ ضرورة أو حتمية تسيِّر مجرى الأحداث في الكون»[٢]. ثمّ أضاف مشيراً إلى نصّ كلام الغزالي: (وهو يقول بهذا الصدد: «إنّ الاقتران بين ما يسمَّى في العادة سبباً وما يُعتقد مسبَّباً ليس ضروريّاً عندنا»)[٣].

ثمّ نصّ آخر يشهد لهذا المنحى نأخذه هذه المرّة من قطب آخر من كبار أقطاب المدرسة الأشعرية ومن أبرز منظِّريها هو الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) حيث يقول في نفي السببيّة وإبدالها بنظرية العادة والتكرار: «إذا حرّكنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل» لأنّه لا ملازمة بين السبب والمسبَّب. ثمّ يذكر أنّه قد ردَّ على المعتزلة إيمانهم بالسببيّة قبل ذلك، ليضيف بعدئذ: «والزيادة هاهنا أنّ الله تعالى لمّا أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر، فلِمَ لا يكفي هذا

---

(١) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، محمّد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ، ج٢، ص٣١.

(٢) مفهوم السببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد)، دراسة وتحليل، د. جيرار جهامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢، ص٢١.

(٣) تهافت التهافت، ابن رشد، القسم الثاني، ص٧٧٧، نقلاً عن: مفهوم السببيّة، ص٢١.

القدر في حسن الخطاب؟»[١] أي لِمَ لا تصير نظرية العادة بديلاً عن نظرية السببيّة التي تؤمن بترتّب الأثر لزوماً على المؤثِّر؟

المناقشة

لا شكّ أنّ هذا الاتجاه يعنى بتنظير هذا المعنى والاستدلال على صحّته عقليّاً من خلال مساعي رموزه ومصادره التأسيسيّة، بيدَ أنّ الكتاب غير معنيّ باستعراض ذلك تفصيليّاً، وإنّما تكفي عدّة مناقشات، هي:

١ ـ تترتّب على هذا النمط من التفكير لوازم خطيرة على الفكر الديني نفسه بدءاً من مرتكزاته في التوحيد وانتهاءً إلى تفصيلاته، بل يمكن القول إنّ تعطيل السببيّة يتساوق مع تقويض منظومة الفكر الإسلامي عقيدةً وفروعاً، لأنّ السببيّة هي محور التفكير العقلي. فمع تجميد العلاقة بين الدليل والمدلول وإنكار قانون العلّية والمعلوليّة العام لا يثبت أيّ مدّعى بما في ذلك ما يدّعيه الأشاعرة أنفسهم، وعندئذ يغلق الطريق لإثبات الصانع جلّ وعلا وإثبات النبوّة والكتاب، ولا تصل منظومة الفكر إلى إثبات توحيد الخالقية حتّى بالصياغة الأشعرية ذاتها، بعد أن أغلق الطريق لإثبات الله والنبوّة والكتاب.

هذه النتائج الخطيرة هي التي لوّح لبعضها السيِّد الطباطبائي، وهو يحذِّر من مغبّة الارتكان لهذا اللون من التفكير، حيث يقول: «وهذا النظر يبطل قانون العلّية والمعلوليّة العامّ الذي عليه المدار في القضاء العقلي، وببطلانه ينسدّ باب إثبات الصانع ولا تصل النوبة مع ذلك إلى كتاب إلهي يُحتَجّ به على بطلان رابطة العلّية والمعلوليّة بين الأشياء»[٢].

(١) تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠، ص٣٣٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧ ص٢٩٨. ربما يلجأ بعض للإحالة إلى =

٢ ـ يسقط هذا التفكير بانتقائية غير مبرّرة في التعاطي مع الظواهر القرآنية. لقد مرَّ فيما سبق أنّ الآيات التي تتحدّث عن صفة الخلق تنقسم إلى طائفتين: الأولى تحصر التأثير بالله مطلقاً، والثانية تنسب أنحاء من التأثير إلى سواه. والتفكير الأشعري تعامل مع الطائفة الأولى فقط التي تدور حول محور ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] غاضّاً النظر عن مدلول الطائفة الثانية، مع أنّ ظواهر الآيات بين الطائفتين تستوي في قيمتها الإثباتية، ومن ثمَّ لا معنى لوضع اليد على ظواهر الطائفة الأولى وإهمال ظواهر الطائفة الثانية.

من الوجهة المنهجية لا يسوغ رفع اليد عن ظاهر إحدى الطائفتين لصالح الأخرى إذا كان هناك سبيل للجمع بين الظاهرين. فإذا كان بالمقدور تقديم تصوّر نظري لتوحيد الخالقية على النحو الذي لا يتنافى مع إثبات نحو من التأثير لغير الله سبحانه، فينبغي العمل عندئذ بكلتا الطائفتين من الآيات المباركة. أجل، إذا تعذّر ذلك ودار الأمر عقلياً بين أن نعمل بظهور الطائفة الأولى أو بظهور الطائفة الثانية، فعندئذ نلجأ إلى تقديم أحد الظهورين على الآخر. أمّا مع إمكان الجمع فلا.

والدعوى الأشعرية هنا وإن التقت مع مدلول بعض الآيات إلاّ أنّها تتعارض مع مدلول طائفة أخرى تتحدّث عن الوسائط ونظام السببيّة، وأنّ

= برهان الصديقين مثلاً وأنّه لا يتأثّر بمنطق الأشاعرة هذا. بيدَ أنّ هذا التوجيه لا ينقذ الموقف أيضاً لأنّ هذا البرهان ينتمي إلى دائرة البحث الفلسفي والعرفاني ولا علاقة له بالمتكلِّمين. إنّما يدور البحث الكلامي برمّته ويستوي على سوقه، من خلال العمل بقانون العلّية العام وإثبات العلّة من خلال الأثر والمعلول، وبنفي العلاقة بين الاثنين يتقوّض سلاح المتكلِّمين وتتعطّل المعرفة الكلامية على صعيد إثبات الصانع والنبوّة والكتاب، وما يترتّب عليها من تفاصيل.

(١) الرعد: ١٦؛ الزمر: ٦٢.

لهذه الوسائط والأسباب تأثيراً ملحوظاً لا يمكن إنكاره وجدانياً ولا حسّياً، فضلاً عن إنكاره قرآنياً، إذ كيف يمكن ذلك و«القرآن يثبت للحوادث أسباباً ويصدّق قانون العلّية العامّة» كما يقول الطباطبائي الذي يضيف: «وتصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه وتكلّم فيه من موت وحياة ورزق وحوادث أخرى علوية سماوية أو سفلية أرضية على أظهر وجه»[1] ليعود إلى تأكيد المعنى من جديد بقوله: «فالقرآن يحكم بصحّة قانون العلّية العامّة»[2].

في الحديث أيضاً كثير من النصوص التي تلتقي مع القرآن في إثبات المعنى ذاته، منها الخبر المشهور: «**أبى الله أن يُجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً، وجعل لكلّ شرح علماً**»[3] «أي جرت عادته سبحانه على وفق قانون الحكمة والمصلحة أن يوجِد الأشياء بالأسباب، كإيجاد زيد من الآباء والمواد والعناصر، وإن كان قادراً على إيجاده من كتم العدم دفعة بدون الأسباب[4]، وكذا علوم أكثر العباد ومعارفهم جعلها منوطة بشرائط وعلل وأسباب»[5].

في الحقيقة: إنّ إنكار السببيّة لا يؤدّي إلى انهيار منظومة الفكر الديني وحده، بل إلى تقويض العلوم الإنسانية كافّة بوجهيها الاجتماعي والطبيعي.

---

(١) الميزان، مصدر سابق، ج١، ص٧٤.

(٢) المصدر السابق، كما ينظر أيضاً: ج٧، ص٢٩٤، حيث يقول: «فالقرآن يسلّم حكومة قانون العلّية العام في الوجود».

(٣) أصول الكافي، ج١، ص ١٨٣، باب معرفة الامام والرّد إليه، الحديث٧.
يثير رجال البحث الحديثي كلاماً عن سند الرواية، بيدَ أنّ ذلك لا يؤثّر كثيراً لانّنا نستفيد من النصّ شاهداً لتأييد المدّعى وحسب .

(٤) في هذه المسألة اختلاف رؤية بين الفلاسفة والمتكلِّمين.

(٥) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ، ج٢، ص٣١٢، ح٧.

فالعلوم الاجتماعية تقوم في نهاية المطاف على أساس الاستدلال العقلي، أمّا العلوم التجريبيّة والمعارف الطبيعيّة للبشرية فهي تستند إلى قانون السببيّة، ولو بطل هذا القانون لبطلت بتبعه جميع العلوم.

أمّا الارتكان إلى نظرية العادة المستمرّة في تفسير العلوم، فإنّها تحتاج إلى دليل. على أنّ المسألة ليست معركة بالمصطلحات إذ لا مشاحة فيها، وإنّما تدور حول خاصّية الأشياء؛ أي هل الله سبحانه وضع في الماء ـ مثلاً ـ خاصّية الإرواء ورفع العطش؟ أولئك يرفضون منطق الخاصّية الذي يقوم عليه جوهر قانون العلّية العام، ويكلون الأمر لمحض العادة. وهذا أمر مرفوض، فضلاً عمّا يستتبعه من لوازم خطيرة على مسرح الحياة الإنسانية.

٣ ـ إنّ رفض قانون السببيّة يُبطِل أوّل ما يُبطِل مقولة هؤلاء ودعواهم، إذ لا يمكن أن تثبت أبداً مهما أقاموا عليها من أدلّة ومقدّمات، لأنّ المفروض أنّه ليس هناك علاقة بين الدليل والمدلول.

تحليل الموقف الأشعري

هناك بعض القراءات تسعى أثناء استعراض أفكار الآخرين إلى إعطاء صورة سطحية مضحكة (كاريكاتورية)، الأمر الذي يتنافى مع أمانة الممارسة الفكرية وروح المنهج العلمي في البحث، فضلاً عمّا ينطوي عليه من تزوير لواقع الأفكار واستخفاف بالعقول. أمّا منهجيّة هذا الكتاب فتلتزم ـ ما أمكن ـ النأي عن هذا اللون من التعامل الفكري، وتحاول بدلاً من ذلك أن تقدِّم تفسيراً تُحلِّل في ضوئه الأسباب التي دفعت الآخرين للالتزام بما التزموا به من أفكار ونظريات.

في ظلّ هذا المنهج نتساءل: ما هي البواعث التي دفعت الأشاعرة للجوء إلى إنكار علاقة السببيّة والتمسّك بهذا الموقف، خاصّة مع الإذعان إلى أنّ هذه المسألة لا يمكن أن تكون قد نشبت بدافع الجهل؛ إذ كيف يسوغ ذلك

والأشعرية أنتجت عقولاً كان ومايزال لها تأثيرها الملحوظ في واقع المسلمين، مثل أبي الحسن الأشعري[١] والغزالي والفخر الرازي[٢]؟

إنّ المشكلة التي أوقعت هؤلاء بهذا المطبّ هو ما تصوّروه من أنّ إثبات فاعلية شيء غير الله يتنافى مع الفاعلية الإلهيّة، كنتيجة لخلطهم بين العلل الطولية والعرْضية. ففي مثال النار والحرارة ينتهي منطق هؤلاء إلى أنّه إذا فرضنا أنّ الأثر ـ وهو الحرارة ـ فِعْل النار، فيستحيل أن يكون فِعل الله، وإذا أذعنّا أنّ هذا الأثر ـ الحرارة ـ فِعل الله، فيستحيل أن يكون فعل النار؛

---

(١) أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وُلد بالبصرة عام ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ وتوفّي ببغداد سنة ٣٣٠ أو ٣٢٤هـ. درس على شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي مدّة ثمّ تحوّل عن مذهب الاعتزال وأعلن براءته منه أمام الناس في المسجد. اختطّ لنفسه طريقاً في العقائد ومنهجاً تبعه فيه كثير من العلماء، صار يُطلَق عليهم الأشاعرة أو الأشعرية، واشتهر أنّه إمام أهل السنّة في العقائد.

(٢) محمّد بن عمر القرشي التيمي المشهور بالفخر الرازي والمعروف بإمام المشكّكين، وُلد عام ٥٤٣ أو ٥٤٤هـ وتوفي عام ٦٠٦هـ. يحدّث عن نفسه بقوله: «فاعلموا أنّي كنت رجلاً محبّاً للعلم، فكنت أكتب في كلّ شيء لا أقف على كمّيته وكيفيّته». وفي وصف قراءاته المكثّفة، قال القفطي: «وقرأ علوم الأوائل وأجادها».

أمّا الصفدي فقد كتب عنه في «الوافي بالوفيّات» بأنّه: «اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمت من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحّة الذهن، والاطّلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلّة والبراهين، وكانت فيه قوّة جدلية ونظر دقيق».

ترك آثاراً كثيرة في المنطق والكلام والفلسفة والتفسير والسيرة والعقائد بمفهومها العامّ، أهّلته لمكانة مرموقة في حركة الفكر الإسلامي، وإن كان لم يسلم من القدح والذمّ، كما فعله ابن كثير الذي أخذ عليه صحبته للسلطان، والحافظ الذهبي الذي عرّض به لعدم عنايته بالحديث، وابن تيمية الذي اتّهمه بأنّه جامع لأقاويل الناس، وصدر الدين الشيرازي الذي ذمّ منهجه.

لاستحالة توارد علّتين وسببين على معلول واحد[١].

ثمّ إنّ الله سبحانه إذا فعَل الفعل، فلا معنى لتأثير النار فيه؛ لأنّه إذا قلنا أنّ النار توجِد الحرارة، فالحرارة موجودة، ومعنى الكلام أنّ النار توجد الموجود، وهذا تحصيل حاصل. أمّا إذا قلنا أنّها توجِد المعدوم، فالمفروض أنّ الحرارة موجودة، وهذا خلف. أمّا إذا غيّرنا المنطلق ونسبنا الأثر لا إلى الله، وإنما نسبناها إلى النار ذاتها، فلا معنى عندئذ أن نقول إنّ الله هو الموجِد.

للتخلّص من هذه المشكلة ونفي التعارض الذي تصوّروه بين إثبات فاعليّة الله وإثبات فاعليّة وأثر ما عداه، عمد أولئك إلى إبطال السببيّة ونفي تأثير ما سوى الله مطلقاً.

هذا المنطق صحيح لو فرضنا أنّ علّية الله وتأثيره سبحانه في إيجاد الحرارة يقع في عرْض إيجاد النار للحرارة، أمّا إذا قيل بطولية التأثير فستزول المشكلة؛ لأنّ التأثير ليس في عرْض واحد ليتنافى.

إنّ فك الالتباس في هذه المسألة ـ في ضوء التمييز بين العلل الطولية والعرْضية ـ يفسح المجال عريضاً لصياغة تصوّر في توحيد الخالقية لا تتنافى فيه مدلولات طائفتي الآيات التي تنسب التأثير إلى الله وحده، وتلك التي تنسبه لفواعل أخرى.

إلى هذا الالتباس يشير النصّ التالي: «وهؤلاء إنّما وقعوا فيما وقعوا، من جهة خلطهم بين العلل الطولية والعرْضية، وإنّما يستحيل توارد العلّتين على شيء إذا كانتا في عرْض واحد لا إذا كانت إحداهما في طول الأخرى. مثال

---

(١) للمرء أن يقول لهؤلاء السادة: إنّ هذا استدلال، والاستدلال لا يتمّ إلاّ بقانون السببية. أمّا مع عدم الإذعان إلى العلاقة الضرورية الكائنة بين المقدّمات والنتيجة فلا يمكن أن يثمر الكلام عن شيء حتّى لو كانت المقدّمات تامّة وصحيحة، ومن ثمّ فإنّ «لابدّية» النتيجة لا تصحّ إلاّ على الإيمان بمبدأ السببية.

ذلك: أنّ العلّة التامّة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة، ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ولا تعمل فيها علّتان تامّتان مستقلّتان بل علّة معلولة لعلّة»[1].

ثانياً: الاتجاه الاعتزالي

أفرز الفكر الإسلامي في مقابل الاتجاه الأشعري اتجاهاً آخر آمن بنظام السببيّة وبقانون العلّية العامّ من دون أن يرى في ذلك تعارضاً بينه وبين إثبات مبدأ الخالقية لله سبحانه.

ومع أنّ الشيعة الإمامية والمعتزلة ينتميان كلاهما إلى هذا الاتجاه ويعبّران عنه في مقابل الأشاعرة، إلاّ أنّنا قد فصلنا بينهما على أساس طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق لموقفه النظري.

من هنا ينبغي أن يكون واضحاً أنّه ليس لدينا على مستوى الفواعل الطبيعية إلاّ اتّجاهان؛ الأوّل ينكر مبدأ السببيّة، والآخر يؤمن به. والأشاعرة هم خير مثال للاتجاه الأوّل، يقابلهم الشيعة والمعتزلة فهم خير من يمثّل الاتجاه الثاني. ومن ثمَّ فإنّ إطلاق مصطلح «الاتجاه» على المعتزلة، ثمّ على الشيعة الإمامية، محمول على ضرب من التساهل في استخدام المصطلح يسوّغه التفاوت في القراءة التي يقدّمها كلّ فريق للموضوع.

يمكن أن يوصف الاتجاه الاعتزالي بأنّه قدّم قراءة معاكسة للاتجاه الأشعري. فقد لاحظ رموز الاعتزال أنّ ظواهر الآيات القرآنية تلتقي مع الفطرة والوجدان في الإيمان بقانون السببيّة، يعزّز ذلك حصيلة التجربة الحسّية التي تثبت حاكمية هذا القانون في نظام الوجود.

هكذا انطلق المعتزلة من النقطة ذاتها التي انطلق منها الأشاعرة، لكن

---

(١) الميزان، مصدر سابق، ج٧، ص٢٩٨.

غاية ما هناك أنّهم انحازوا إلى الشقّ الثاني من الإشكالية، فانتهوا إلى قراءة مغايرة للقراءة الأشعرية. لقد تصوّر المعتزلة أنّ إثبات الفاعلية لله سبحانه معناه نفي فاعلية الأسباب الطبيعيّة، ولمّا كانت فاعلية الأسباب الطبيعية هي أمر وجدانيّ تجريبيّ ثابت فقد لجؤوا إلى نفي فاعلية الله.

فمنطلق الفريقين إذن يكمن في نقطة واحدة تتمثّل بالعجز عن الجمع بين الفاعليّتين، فأفضى بالأشاعرة أن يختاروا إثبات الفاعلية الإلهية في مقابل نفي فاعلية الأسباب الطبيعية، بينما اختار المعتزلة الإيمان بفاعلية الأسباب الطبيعيّة وإنكار الفاعلية الإلهية، وذلك من خلال الإيمان بأنّ الأسباب الطبيعيّة تحتاج إلى الله في حدوثها فقط، أمّا في بقائها وإيجادها للأشياء فهي مستغنية عنه سبحانه.

وهذه هي نظرية أنّ المسبَّب محتاج إلى العلّة حدوثاً، أمّا بقاءً واستمراراً فغنيّ عنه سبحانه. إذن فالله خالق كلّ شيء حدوثاً، أمّا بقاءً فإنّ الأسباب الطبيعية هي التي تمارس مهمّة الإيجاد والتأثير.

إذا كان الأشاعرة والمعتزلة يتّحدان في المنطلق متمثّلاً بالعجز عن صياغة مركّب نظري يجمع بين الفاعليتين الإلهية والطبيعيّة، فإنّهما يشتركان أيضاً في الإشكالية المنهجية التي أوقعتهما بهذا الالتباس. فالأشاعرة إنّما لجؤوا إلى إنكار السببيّة هرباً من أن يكون للفعل الواحد فاعلان، أي توارد علّتين على معلول واحد، والمعتزلة لجؤوا إلى إنكار الفاعلية الإلهية بقاءً واستمراراً لئلا يلزم من ذلك اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد.

وهذا معنى ما نذكره من أنّ الأشاعرة والمعتزلة يصدران من إشكالية نظرية ومنهجية واحدة، بيدَ أنّهما يختلفان في الاختيار.

بعد أن يشير الطباطبائي إلى أصحاب هذه النظرية يلخّص رؤيتها باللغة العلمية كما يلي: «وهذا بحسب اللسان العلمي هو أنّ الوجود الممكن إنّما

يحتاج إلى الواجب في حدوثه لا في بقائه. وهو الذي يصرّ عليه جمٌّ غفير من أهل الكلام حتّى صرّح بعضهم أنّه لو جاز العدم على الواجب لم يضرّ عدمه وجود العالم، تعالى الله وتقدّس»[١].

يشبّه هؤلاء وضع العالم في علاقته مع الله سبحانه بوضع البناء في حاجته إلى البنّاء، والكتاب في حاجته إلى المؤلِّف. فالبناء لا يحتاج إلى البنّاء بعد الانتهاء، كما لا يحتاج الكتاب إلى المؤلِّف بعد تأليفه، بل هما باقيان على حالهما سواء أَبَقي البنّاء والمؤلّف أم غابا، والله سبحانه خلق العالم وزوّده بمجموعة من القوانين والأنظمة، ثمّ اعتزله. وبذلك صرّح بعض المتكلِّمين من متبنّي هذه النظرية: أنّه لو جاز على الواجب العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّه يحتاج إليه حدوثاً لا بقاءً!

بتبنّي هؤلاء لنظرية الأسباب والمسبّبات، وأنّ السبب هو الفاعل المستقلّ في إيجاد المسبَّب، ضيّقوا من قوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[٢] وأنزلوه من ظاهر عمومه من دون مخصّص.

المناقشة

١ ـ تتعارض هذه النظرية مع ظواهر الآيات القرآنية، فكما أنّ هناك طائفة من الآيات أثبتت تأثيراً للأسباب الطبيعيّة، فإنّ هناك طائفة أخرى تنتهي إلى نسبة الخلق إلى الله سبحانه مطلقاً: ﴿**ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[٣]، وهذا الأثر الذي يصدر من الأسباب الطبيعيّة شيء لا ينبغي رفع اليد عنه ومن ثمّ لا يجوز التخصيص دون مخصّص إلاّ إذا قام الدليل العقلي أو الشرعي

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص٢٩٩.

(٢) الزمر: ٦٢.

(٣) المؤمن: ٦٢.

على استحالة الشمول فعندئذ يتمّ تقييد الإطلاق، أمّا مع إمكان الجمع بين الإطلاق وبين الإيمان بتأثير الأسباب الطبيعيّة فلا مجال للمصير إلى هذا.

٢ ـ يلزم من هذه النظرية عدد من الإشكالات العقلية، منها انقلاب الفقير إلى غنيّ، والممكن إلى واجب. فوفق منطقها أنّه لو جاز عدم الواجب لما ضرَّ عدمه وجود العالم، لأنّه غنيّ عن العلّة في بقائه، وإذا صار كذلك فهو غنيّ، فيلزم انقلاب المحتاج إلى غنيّ، والممكن إلى واجب. وهذا محال عقلاً.

٣ ـ يمكن أن يُستَشفّ من ظواهر بعض الآيات دوام الفيض الإلهي في كلّ آنٍ آن، وعدم انقطاعه عن الوجود، أي حاجة الوجود إليه حدوثاً وبقاءً. من ذلك قول الله سبحانه: ﴿**يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[١] إذ ليس في الآية الكريمة ما يدلّ على أنّ هذا السؤال حدوثيّ وحسب، بل هو حدوثيّ وبقائيّ، بمعنى أنّه يوجد سؤال في كلّ آنٍ آن، ويوجد في مقابله جواب وعطاء وإفاضة في كلّ آنٍ آن أيضاً.

كذلك يمكن الاستئناس بقوله سبحانه: ﴿**كُلاًّ نُمِدُّ هؤُلاء وَهؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾[٢] إذ فيه إشارة إلى أنّ الأشياء تستفيض وجودها منه سبحانه في أوّل حدوثها وفي حال بقائها وحياتها «فلا يزال الشيء موجوداً ما يفيض عليه الوجود، وإذا انقطع عنه الفيض انمحى رسمه عن لوح الوجود»[٣].

من الآيات التي تتحرّك في اتجاه معارض للنظرية قوله سبحانه: ﴿**اللهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾[٤]. فالقيّوم هو القائم بذاته، المقوّم لغيره. ولو

---

(١) الرحمن: ٢٩.

(٢) الإسراء: ٢٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص٣٠٠.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

كانت الأشياء تحتاج إليه سبحانه حدوثاً فقط، فسيكون سبحانه قائماً بذاته مقوّماً لغيره حدوثاً لا بقاءً، وهذا خلاف ظاهر الآية التي تدلّ على أنّه عزّ وجلّ قائم ومقوّم دائماً وأبداً؛ بقرينة قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾، وإلاّ لو أخذته سِنة أو نوم واعتزل الوجود بعد الحدوث كما تدّعيه هذه النظرية، فسيتعارض ذلك مع الآية ومع معنى القيوميّة.

مهما يكن فإنّ هذه النظرية تتعارض مع الأدلّة العقلية التي يمكن الاطّلاع على تفاصيلها في البحوث الاختصاصية، كما تتعارض أيضاً مع الوجهة القرآنية.

بذلك كلّه تبقى الإشكالية النظرية والمنهجية للمسألة قائمة وهي تتطلّب اجتهاداً فكريّاً جديداً يخرج عن دائرة الاستقطاب الأشعري ـ المعتزلي من دون أن ينزلق إلى الإشكالية ذاتها بوجهيها.

ثالثاً: الاتجاه الإمامي

يجدر التذكير مجدّداً إلى أنّ المعتزلة والإمامية يقفان كلاهما على أرضية نظرية واحدة في مقابل الأشاعرة من حيث الإيمان بفاعلية الأسباب الطبيعيّة، لكنّهما يفترقان في طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق لموقفه النظري. وهنا يكمن التمايز بينهما.

يتلخّص التصوّر الذي تقدّمه مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى أنّ الأسباب الطبيعيّة تعمل في الوجود وتمارس تأثيرها، ولكن بإذن الله سبحانه ودون انقطاع عنه. والمقصود من «بإذن الله» أنّ عمل هذه الأسباب وتأثيرها هو بإقدار الله لها حدوثاً وبقاءً.

نستعين برواية عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام تضيء جوانب الموقف. فقد سأله عباية بن ربعي الأسدي عن الاستطاعة، فردَّ عليه الإمام

أمير المؤمنين بقوله: **إنّك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟**» فسكت عباية. فقال له الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: **قل يا عباية**. فقال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟

لقد صار عباية في موقف حرج لأنّه إن قال إنّه يملكها مع الله فهو الشرك، وإن قال يملكها من دون الله فهو الاستقلال. عندئذ علّمه أمير المؤمنين بما يلي: «**تقول: إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّكك إيّاها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**»[1].

من المهمّ أن يُلحظ كيف أنّ حروف الجرّ الثلاثة «من» و«مع» و«الباء» تؤدّي إلى مبانٍ ثلاثة من مباني أصول العقيدة في هذه المسألة التوحيدية.

أمّا محلّ الشاهد من الرواية فيكمن في كلام الإمام علي عليه السلام: «**فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**». وهكذا بالنسبة للأسباب، فما من سبب من الأسباب الفعّالة في نظام الوجود إلاّ والله سبحانه هو الذي ملّكه القدرة على ما يعمله، وهو المالك لما ملّكه، والقادر على ما عليه أقدره، وكلّ ذلك هو من عطائه: ﴿**كُلاًّ نُمِدُّ هؤُلاء وَهؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾[2]. في ضوء القاعدة ذاتها يتّضح معنى قوله سبحانه: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾[3].

فنظام السببيّة قائم فاعل في الوجود، والرابطة ضرورية بين العلّة

---

(١) **تحف العقول عن آل الرسول** صلى الله عليه وآله، الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ، ص٢١٣؛ **علي والفلسفة الإلهية**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، ص٧٦.

(٢) الإسراء: ٢٠.

(٣) الإنسان: ٣٠.

والمعلول، لكن هذه القوانين والعلائق الضرورية لا تعمل على نحو الاستقلال كما تعمل الأربعة بالنسبة إلى الزوجية، بل تعمل بما أفاده الله عليها من الضرورة، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هذه القوانين معزولة عن الله بل هي بحاجة إليه حدوثاً وبقاءً، كما لا يمكن أن تكون أيضاً حاكمة عليه، كيف وهو سبحانه الموجد والمُبقي لها الغالب عليها، المالك على الإطلاق؟!

عن هذه الزاوية يقول الطباطبائي: «وقد بيَّن القرآن الشريف على ما يفهم من ظواهره قوانين عامّة كثيرة.. لكنّها جميعاً قوانين كلّية ضرورية إلاّ أنّها ضرورية لا في أنفسها وباقتضاء من ذواتها بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم. وإذا كانت هذه الحكومة العقلية القطعية من جهته تعالى وبأمره وإرادته فمن البيّن أنّ فعله تعالى لا يجبره تعالى على مؤدّى نفسه، ولا يغلبه في ذاته، فهو سبحانه القاهر الغالب فكيف يغلبه ما ينتهي إليه تعالى من كلّ جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره... وبعبارة أخرى: ما في الأشياء من اقتضاء وحكم إنّما هو أثر التمليك الذي ملّكه الله إيّاها، ولا معنى لأن يملك شيء بالملك الذي ملكه الله بعينه منه تعالى شيئاً، فهو تعالى مالك على الإطلاق»[1].

هكذا تتبنّى مدرسة أهل البيت عليهم السلام رأياً في الفواعل الطبيعية يفيد أنّ هناك طولية في الفاعلية. وهذا ما يقتضيه الجمع بين الآيات. فالله سبحانه أوجد بعض الأفعال مباشرة بلا واسطة، وبعضاً مع الواسطة، بالمعنى الذي يفيد أنّ لهذه الواسطة أثراً في إيجاد الفعل لكن بإقدار الله، وهذا الإقدار لا يستقلّ بالأثر بل هو محتاج إلى الله سبحانه حدوثاً وبقاءً. فالله سبحانه لا يمنح القدرة للسبب الطبيعي ثمّ ينعزل، بل تتّسم العلاقة بالدوام، لأنّ ذلك السبب قائم به حدوثاً وبقاءً ككلّ شيء في نظام الوجود. وهذا معنى أنّه حيّ قيّوم.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

بعد هذه الجولة نستعيد مجدّداً التعريف الذي سقناه بدءاً للتوحيد الأفعالي، لكي تتّضح هذه المرّة أبعاده بشكل واف.

جاء في التعريف: «التوحيد الأفعالي: والمراد به هو المعرفة بأنّ كلّ ما يقع في العالم من العلل والمعلولات، والأسباب والمسبّبات، والنظامات العادية وما فوقها، يقع بإرادته في حدوثه وبقائه وتأثيره، فكلّ شيء قائم به، وهو القيّوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلاّ به وبإذنه»[1].

هكذا تنتهي الحصيلة في التوحيد بين مدلولي الطائفة الأولى من الآيات التي نسبت خلق كلّ شيء إلى الله، والطائفة الثانية التي نسبت التأثير لغير الله سبحانه، إلى أنّ الأوّل مؤثّر بنحو الاستقلال وأنّ الثاني مؤثّر بنحو القيام بالغير. وبتعبير القرآن: إنّ هذا الفعل إنّما يصدر من الفاعل الطبيعي بإذن الله. والمراد بالإذن هو الإذن التكويني لا التشريعي، لأنّ الإرادة حاكمة هنا ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[2].

هذا هو مقتضى التوحيد في الخالقية على مستوى الفواعل الطبيعيّة. على أنّ هذا الاتجاه النظري سيكتسب إيضاحات تفصيلية مكثّفة أثناء استعراض أهمّ الرؤى في الفواعل الاختيارية، خاصّة حال عرض نظرية الشيعة الإماميّة في الأمر بين الأمرين. فمع أنّ هذه النظرية جاءت تتحدّث في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام عن الفعل الإنساني، إلاّ أنّنا نعتقد أنّها لا تختصّ به تماشياً مع قاعدة (المورد لا يخصّص الوارد). وبذلك هي تعبير عن قانون عامّ يشمل كلّ سبب من الأسباب الفعّالة في هذا العالم سواء أكانت طبيعيّة أم اختيارية. على هذا الأساس سنترك توضيح التفاصيل إلى هناك.

---

(١) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، محاضرات السيّد محسن الخرّازي في شرح عقائد الإماميّة للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠، ج١، ص٥٥.

(٢) التكوير: ٢٩.

ملاحظة

لا ريب أنّ هناك تفاعلاً متبادلاً بين طبيعة الفكر العقدي وبين اتجاهات السلوك الاجتماعي حيث يملي الفكر العقدي تأثيرات مباشرة على الفكر الاجتماعي، وسلوك المجتمعات الإسلامية ليس بعيداً عمّا تتبنّاه من عقائد وأفكار تدخل في تكوين رؤيتها إزاء الكون والوجود والحياة، كما لا يمكن أن يكون سلوك المجتمعات الغربية منفصلاً عن رؤيتها الفلسفية للكون والوجود والحياة، على رغم ما يشاع في ثقافة الغربيّين من ذمّ للآيديولوجيا وتنصّل عن الايديولوجيات وما يقال من اعتماد نهضة القوم على العلم والعقل وإفرازاتهما فحسب، إذ إنَّ هذا التوجّه المركّز إلى العلم والعقل والإعلاء من شأنهما في الحضارة الغربية جاء متأثّراً بلا شكّ برؤية فلسفية تنظّر لهذا الاتجاه.

بقدر ما يتعلّق الأمر بمقولة التقدّم والتخلّف بمعناهما المدني، لا شكّ أنّ لطبيعة الرؤية العقَديّة التي تصدر منها المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية تأثيرها على المنحى العملي لهذه المجتمعات، وأنّ ما يلحظ مع الأسف هو أنّ مجتمعات المسلمين تعيش ـ على صعيد هذه المقولة ـ الرؤية الأشعرية، فتتعامل مع الطبيعة من حولها وما تزخر به من إمكانات وطاقات بنظرية جبرية تجمّد الفعل الإنساني إزاء الطبيعة وتصدّه عن المبادرة والاكتشاف والإبداع؛ فترك آثاراً فظيعة على الواقع الحاضر الذي يعيش فيه المسلمون تخلّفاً مريعاً ينذر بالكارثة، بينما تعيش المجتمعات الغربية في طبيعة علاقتها مع الطبيعة وما فيها حالة النظرية الاعتزالية التي تؤمن بمبدأ السببيّة، حيث وهبتهم هذه الفلسفة دفعة إلى الإمام وهي تحثّهم على اكتشاف قوانين العالم في مسار راح يتقدّم باطّراد من دون توقّف، وهو الأمر الذي ترك أثراً كبيراً على واقعهم الحضاري وما بلغوه.

إنّ نسبة المسلمين كلّ شيء إلى الله (بالمعنى الأشعري) ساهم في تعطيل

الفعل الإنساني وتجميد كثير من الأشياء، فأفضى إلى تأخّر فظيع ساهمت فيه بلا ريب عوامل أخرى، لكن بدا وكأنّ المعنى الديني هو في طليعة هذه الأسباب. أمّا الغربيّون فقد انطلقوا في علاقة عنيدة مع الطبيعة توسّلوا فيها بكلّ ما هو متاح، بعيداً عن الدين ورؤيته في هذا المجال، فجاء ما أحرزوه من تقدّم مادّي هائل على هذا الصعيد في ظلّ رؤية توحي أنّ ما حصل تمّ بفعل الابتعاد عن الدين!

والحال أنّ الرؤيتين كلتيهما خاطئتان. فليس في الإسلام ـ إذا ما خرجنا عن نطاق الرؤية الأشعرية ـ ما يمنع من اقتحام الطبيعة، واكتشاف قوانينها، وإحراز التقدّم تلو التقدّم في مضمارها. كما أنّ اختزال التقدّم بمعناه التقني المادّي[1] ـ كما فعلت المدنية الغربية ـ وإسقاط دور الدين لا يمكن أن يشيد

---

(١) يرى الباحث فهمي جدعان أنّ اختزال التقدّم بمفهومه العلمي ـ التكنولوجي الذي غرقت به البشرية المعاصرة هو فهم خطير «انتهت إليه العقلية الغربية» وهو إلى ذلك: «ربّما كان أجسم أخطاء هذا العصر». فالمرادفة بين التطوّر المادّي على المستوى العلمي والتقني بمعناهما المعاصر وبين التقدّم الانساني شوّه مفهوم التقدّم عند الأمم والشعوب السابقة، ونصب المدلول الغربي معنىً وحيداً للتقدّم ينبغي لبقيّة البشرية أن تحثّ الخطى نحوه، كما أدّى إلى تحميل المفهوم بكلّ ضروب التشاؤم والمرارة والخوف التي باتت تهدِّد حاضر البشرية ومستقبلها نتيجة التطوّر العلمي والتقني في مضمار السلاح والاقتصاد وأجهزة الاتّصال، وما يفضي إليه ذلك من دمار عسكري ونهب للثروات وتلويث للبيئة.

ينظر: **أسس التقدّم عند مفكِّري الاسلام في العالم العربي الحديث**، د. فهمي جدعان، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١، ص١١ فما بعد.

على أنّ الأمر في اختزال التقدّم ببعده المادّي وما يفضي إليه من مخاطر، لم يعد يقتصر على كتاب من عالمنا العربي والاسلامي (الأطراف!) بل ربما كان أكثر شيوعاً في الغرب نفسه (المركز!). ينظر على سبيل المثال: **السيطرة على المستقبل**، فرانسوا هيتمان، ترجمة كمال خوري، دمشق، ١٩٨١؛ **عوالم الاقتصاد الثلاثة**، لويدج. رينولدز =

حضارة على المدى البعيد، ولا يقدّم للحياة وللوجود الإنساني معنىً حقيقيّاً.

المطلوب حركة متوازنة تستند إلى فهم مستنير لا يضحّي بالدين في سبيل التقدّم المادّي الأحادي، ولا يضحّي بالمكاسب التي حقّقها الإنسان في علاقته مع الطبيعة، أو يحرّم عليه حقّ التعامل الاقتحامي العقلاني الخلاّق معها باسم الدين، والدين من ذلك براء![1].

٥ ـ الاتجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الاختيارية

هناك أثر آخر يترتّب على توحيد الخالقية يأتي مكمِّلاً للأثر الأوّل (الفواعل الطبيعية) يتمثّل بطبيعة الموقف من الفواعل الاختيارية بالأخصّ الفعل الإنساني. لقد أفرز الفكر الإسلامي ثلاثة اتجاهات رئيسيّة من المسألة توزّعت على ثلاث مدارس بارزة هي: المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

الحقيقة أنّ المنطلق في هذا الافتراق لم يتغيّر عمّا كان عليه في المستوى الأوّل، إنّما الذي تغيّر هو متعلّقه، فلا يزال المنشأ هو الخالقية وطبيعة القراءة التي تقدَّم لقوله سبحانه: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، لكن الذي تغيّر هو المتعلّق حيث تمثّل بالفواعل الطبيعية على مستوى البحث السابق، بينما يتمثّل في البحث الحاضر بالفواعل الاختيارية، ولاسيّما الفعل الإنساني.

يمكن أن نعطي تصوّراً عامّاً لمواقف الفرقاء الثلاثة من خلال تمهيد بسيط؛ حيث يلحظ أنّ الفريق الأوّل اختار النظر إلى الأفعال التي تصدر من

= ترجمة نايف حسين العطواني، دمشق، ١٩٨٢؛ المجتمع الحديث في أبعاده الاساسية، جزءان، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق، ١٩٨٢.

(١) سيجيء تفصيل أكثر لهذه النقطة في البحث التالي عن القضاء والقدر.

(٢) الزمر: ٦٢.

الإنسان على أنّها فعل الله حقيقة، فأنكر دور الإنسان وآمن بالجبر. وهؤلاء هم الأشاعرة الذين لم تنقذهم نظرية الكسب التي أرادوا من خلالها تخفيف جبريّتهم، بينما ذهب الفريق الثاني إلى أنّ هذه الأفعال هي فعل الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال. وهذه هي نظرية التفويض التي اختارها المعتزلة في مقابل الجبر الأشعري.

ثمّ توسّطت بين النظريتين ثالثة أنكرت الجبر والتفويض معاً وقالت فيما بينهما. وهذه هي نظرية الأمر بين الأمرين التي يتبنّاها الشيعة الإمامية ويدافعون عنها تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام، ويعدّونها هي المنسجمة مع توحيد الخالقية دون النظريتين السابقتين.

على هذا الأساس نحن فعلاً بإزاء ثلاثة اتجاهات متميّزة بالمعنى المنهجي لمصطلح الاتجاه، الذي يعني غلبة مجموعة الأفكار والآراء والنظرات التي تشيع في عمل فكريّ بصورة أوضح من غيرها، وتكون مركّبة في إطار نسيج نظريّ وفكريّ عامّ يميّزها عمّا سواها.

على هذا سنلحظ في التفصيل: أنّ الموقف الثالث الذي تتبنّاه الشيعة الإماميّة من خلال نظرية الأمر بين الأمرين، ليس تلفيقاً ساذجاً بين النظريتين الأشعرية والاعتزالية، وإنّما نظرية مستقلّة لها أصولها ومرتكزاتها التي تقف عليها، وبناؤها العلويّ الذي يميّزها عن غيرها.

الاتجاه الأوّل: نظرية الجبر

يمكن عرض نظرية الجبر والتعرّف على محتوياتها ولوازمها وأبرز ما يساق لها من أدلّة، من خلال العناوين التالية:

أ: استعراض النظرية

من المؤكّد أنّ أفضل من يعبّر عن النظرية هم الأقطاب البارزون في الاتجاه الأشعري، فمن خلال نصوصهم مباشرة يمكن تلمّس محتواها وما

تنطوي عليه من حدود. قال الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ) في «الإبانة»: «إنّه لا خالق إلاّ الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدّرة كما قال: ﴿**وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[١]، وإنّ العباد لايقدرون أن يَخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال سبحانه: ﴿**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ**﴾[٢]»[٣].

على خطٍّ آخر قدّم الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) صياغة لهذه النظرية ضمَّنها العديد من كتبه سواء تفسيره «مفاتيح الغيب» أو مصنّفاته في العقيدة والكلام، بل قيل إنّه أفرد المسألة بمؤلَّف مستقلّ لم يصل إلينا[٤]. والرازي علاوة على جهوده في التنظير للنظرية وسعيه الاستدلال عليها، يؤكّد صحّة نسبتها إلى الاتجاه الأشعري. فعند استعراضه لمذاهب المسلمين في خلق الأفعال، يقول: «القول الأوّل: إنّ المؤثّر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر. وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك»[٥]. ثمّ يعرّف الاختلاف الذي دبَّ بين أقطاب هذا الاتجاه لا على خلفية أصل الإيمان بنسبة خلق الفعل الإنساني إلى الله سبحانه، وإنّما في التكييف النظري للمسألة عبر ما أطلق عليها بنظرية الكسب كما ستجيء الإشارة لذلك.

وفي واحد من أهمّ الكتب الكلامية داخل الاتجاه الأشعري، قال الأيجي في شرح المواقف خلال المرصد السادس المختصّ بأفعال الله سبحانه ما نصّه: «المقصد الأوّل: في أنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى

---

(١) الصافات: ٩٦.

(٢) فاطر: ٣.

(٣) الإبانة، ص٢٠، نقلاً عن: الإلهيات، السبحاني، مصدر سابق، ص٦١٢.

(٤) القضاء والقدر، محمّد بن عمر الرازي، ط. دار الكتاب العربي، ص٩ مقدّمة المحقّق.

(٥) القضاء والقدر، ص٣١.

وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً... وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»[١].

هكذا تتعاضد النصوص التي تثبت دون لبسٍ صحّة انتساب هذه النظرية إلى الأشعرية كاتّجاه عام ومذهب كلامي في حياة المسلمين. وتبدو هذا العقيدة نتيجة طبيعيّة ومنطقية لإنكار هذا الاتجاه نظام السببيّة، فمع هذا الإنكار لا يبقى معنى لنسبة شيء إلى ما سوى الله سبحانه، ومن ثمّ فإنّ هذه الأفعال هي فعل الله سبحانه مباشرة ليس للإنسان فيها دور، أو بحسب التعبير العلمي لبعضهم: إنّ الإنسان ليس مصدراً للفعل بل هو محلّ له.

على أنّه ينبغي أن نلحظ بأنّ اتّفاق هذا الاتجاه على أصل المسألة لم يمنع من الاختلاف في التفسير والتنظير داخل صفوفه، ليفتح الطريق إلى بروز تيّارات متفاوتة في هذا الوسط. يبدو أنّ هذا المعنى كان ماثلاً أمام محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) حين قال عن الجبر والجبرية ما نصّه: «الجَبْر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسّطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلاً. وأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمّى ذلك كسباً، فليس بجبريّ»[٢]. لكن سيتّضح عند استعراض نظرية «الكسب» أنّها لم تفلح في إنقاذ اللائذين بها من ورطة الجبر، وأنّ موقفهم يعود ليرتدّ إلى ذات الأساس النظري الذي ينتظم الاتجاه الجبري بمختلف تيّاراته.

---

(١) شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، للمحقّق الشريف علي بن محمّد الجرجاني المتوفّى سنة ٨١٢، طبعة مصوّرة (ايران ـ قم) ج٨، ص١٤٥ـ١٤٦.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، نقلاً من السبحاني، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.

ب: أدلّة الإثبات

ما من فكرة تتحرّك في فراغ، خاصّة إذا كانت تتّصل بالجانب العقدي، وإنّما تُدعم الأفكار على الدوام بضروب الاستدلال والتنظير. والاتجاه الجبري لم يشذّ عن هذه القاعدة في الاستدلال على فكرته وحشد مختلف الأدلّة عليها.

بشكل عام يمكن إرجاع ما استدلّت به الأشعرية على منحاها في نسبة الفعل إلى الله دون الإنسان إلى ثلاثة أقسام من الأدلّة هي:

١ ـ الأدلّة العقلية.

٢ ـ الأدلّة النقلية التي تتحرّك في إطار الكتاب والسنّة، مضافاً إليهما أقوال الخلفاء والصحابة ومواقفهم وسيرة السلف بشكل عامّ.

٣ ـ القواعد ذات الصلة بالمعرفة التوحيدية، مثل علم الله الأزلي وإرادته الأزلية وغير ذلك ممّا استندوا إليه في إثبات دعواهم.

بديهي لا يسعنا استعراض جميع ما حشدوه من أدلّة، إنّما نكتفي ببعض الإشارات إلى هذه الأقسام الثلاثة لكي تتكوّن لدينا صورة كافية بطبيعة التفكير الأشعري في هذا المضمار.

عن الاستدلال العقلي يمكن الإشارة إلى مسعى الفخر الرازي في كتاب «القضاء والقدر» بوصفه يعرض صورة متقدّمة لطبيعة هذا الدليل ومحتواه، استفاد فيها الرازي من جهود من تقدّم عليه. ففي إطار هذه المحاولة ساق الرازي عشرة براهين عقلية سعياً لإثبات أنّ أفعال العباد كلّها بتقدير الله وأنّ العبد غير مستقلّ بالفعل والترك، تعرّض لها من خلال ثلاثة مداخل هي:

١ ـ إنّ العبد غير مستقلّ بنفسه في الفعل والترك.

٢ ـ إنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود.

٣ ـ إنّ حصول الإيمان والكفر في قلوب العباد لا يمكن أن يكون إلاّ بتخليق الله سبحانه.

لن ندخل في تفاصيل الأدلّة ومحتوياتها لئلّا ننجرّ إلى المناقشة التفصيلية وما يستتبعها من بحث وتحليل، بل الهدف أن ندرك أنّ الموقف الأشعري من الفعل الإنساني لم يتحرّك في فراغ، وإنّما له منطلقاته النظرية وأدلّته بغضّ النظر عن سلامة هذه المنطلقات وصحّة تلك الأدلّة.

أمّا عن الجانب النقلي، فقد ساق رموز هذا التيّار حشداً كبيراً من الآيات والنصوص الروائية ومواقف من الصحابة والخلفاء، استندوا إليها في صياغة الدليل النقلي على دعواهم. على سبيل المثال لو تفحّصنا تفسير الرازي «مفاتيح الغيب» لرأيناه مملوءاً بهذا النمط من الاستدلال، فهو لا يكاد يعثر على آية يُشمّ منها رائحة نسبة الفعل إلى الله وسلب الفعل عن الإنسان إلاّ اتّخذها مناسبة للاستدلال على دعواه والردّ على مقالة المعتزلة بحكم الاستقطاب القائم بين الاتجاهين الأشعري والاعتزالي.

من الآيات التي عادة ما يستند إليها هؤلاء قوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[1]، وقوله: ﴿**أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمَانَ**﴾[2]، وقوله: ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ**﴾[3]، وقوله: ﴿**وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِاللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ فَمَا لِهؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً**﴾[4]، وقوله: ﴿**أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾[5]، وقوله: ﴿**وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً**﴾[6]، وقوله: ﴿**وَمَاتَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾[7]، وقوله:

---

(١) الصافات: ٩٦.
(٢) المجادلة: ٢٢.
(٣) الأنفال: ١٧.
(٤) النساء: ٧٨.
(٥) النحل: ١٠٨.
(٦) الأنعام: ٢٥.
(٧) الإنسان: ٣٠.

﴿مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[١]، وقوله: ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٢]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإنسِ﴾[٣]، وقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾[٤].

يبقى القسم الثالث الذي يتّصل بقواعد علم التوحيد، إذ ذهب هؤلاء في هذا النوع من الدليل إلى أنّ بعض القواعد التوحيدية لا تسلم إلاّ مع القول بخلق الله الأفعال مطلقاً والإغماض عن دور الإنسان في فعله بالكامل، وإلاّ فمع أدنى إقرار للدور الإنساني تتصدّع تلك القواعد وتنثلم. يأتي في طليعة تلك القواعد علم الله الأزلي، وإرادته الأزلية. فعن علم الله الأزلي المتعلّق بأفعال العباد يلخّصه أحد رموزهم بالصيغة التالية: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع»[٥].

ثمّ ينقل بعد ذلك عن الرازي قوله: «ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلاّ بالتزام مذهب هشام؛ وهو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها»[٥].

عنى به هشام بن الحكم، وهذه النسبة المدّعاة غير ثابتة إلى هشام على

---

(١) الأنعام: ٣٩.

(٢) الأعراف: ١٨٦.

(٣) الأعراف: ١٧٩.

(٤) البقرة: ٧.

(٥) شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٥.

الأخصّ بعد أن عاش إلى جوار الإمام الصادق عليه السلام وفي كنف مدرسته العلمية[١]، وإذا عرفنا أنّ هشاماً انتمى إلى مدرسة الإمام الصادق عليه السلام في سنٍّ مبكِّرة، فمن الراجح أنّ هذه النسبة لا وجود لها وأنّها غير صحيحة على الإطلاق، بل تجيء في إطار تشويه سمعة هذه الشخصية الكلامية الضخمة طمعاً في تقليل تأثيراتها الفكرية والنيل من مكانتها المرموقة.

على المنوال ذاته جرى تطبيق الإرادة الإلهية الأزلية المتعلّقة بأفعال العباد على المسألة في أسلوب مشابه تماماً لما جرى في العلم، إذ ذكروا أنّ ما أراد الله سبحانه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، ومن ثمّ فلا قدرة للإنسان على شيء منهما، وهو مجبور على فعله[٢].

ج: ما يلزم من النظرية

ترتّب على هذا المنحى الجبري الذي يسلب الإنسان مسؤوليّته عن فعله، عدد من النتائج الخطيرة يمكن الإشارة إلى ثلاث من أهمّها، هي:

١ ـ إنكار العدل: إنّ أفعال الإنسان تتضمّن المعاصي والشرور والقبائح، والقرآن أثبت للعاصي جهنّم وللمطيع الجنّة، كما سجّل صراحة الوعد والوعيد، لكن المنطق الجبري يجافي هذه الرؤية ويتعارض معها. فما دام هذا المنطق ينطلق من رؤية تسلب الإنسان مسؤوليّته عن فعله، وتنسب الفعل إلى الله خالصاً فسيكون ـ سبحانه ـ كمن يفعل الفعل ويعاقب عليه، وهذا يتعارض مع العدل، لذلك أنكر هذا الاتجاه أن يكون العدل أصلاً من أصول الدين، إذ لا يجتمع القول بالجبر مع الالتزام بالعدل الذي يذهب إليه بقيّة المسلمين.

٢ ـ إنكار الحسن والقبح العقليّين: ينطلق الاتجاه الجبري من قاعدة أنّ الله خالق كلّ شيء والمالك لكلّ شيء وفق فهمه الخاصّ لذلك. وهذا الفهم لا

---

(١) ينظر بهذا الشأن: الإلهيات، مصدر سابق، ج١، ص٦٣١.

(٢) شرح المواقف، ج٨، مصدر سابق، ص١٥٦.

يسمح له الإيمان بالحسن والقبح العقليّين، لأنّه يلزم من الحسن والقبح العقليّين تقييد ملكية الله التكوينيّة وحقيقة سلطان الله سبحانه. وهذا التقييد يأتي على خلاف الإطلاقات الموجودة في الآيات والروايات، ومعارضاً للأدلّة العقلية التي أقاموها، وغير منسجم مع الأصول التي تقوم عليها الرؤية التوحيدية بحسب ما يعكسها فهمهم. لذلك كلّه صاروا إلى إنكار الحسن والقبح العقليّين، إلى جوار إنكار العدل والحكمة وإيمانهم بالإرادة الجزافية.

٣ ـ عدم قبح تكليف ما لا يطاق: من النتائج الطبيعيّة التي أفرزها المنطق الجبري هو الإيمان بعدم قبح تكليف ما لا يطاق، وذلك كنتيجة لا مفرّ منها تترتّب في ضوء المقدّمات السابقة. فبعد أن آمن هؤلاء بأنّ الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يفعل في ملكه ما يشاء، فلا معنى للالتزام بتحكيم عقل الإنسان على فعل الله، بحيث يكون للعقل الإنساني الحرية في أن يقول: إنّه يجوز هذا ولا يجوز ذاك، وإنّه ينبغي هذا ولا ينبغي ذاك، في ضوء معايير قاعدة الحسن والقبح العقليّين. وحيث يتمّ التنصّل لقاعدة الحسن والقبح، فسيستقيم عندها القول بعدم قبح تكليف ما لا يطاق، ويأتي ذلك في مصاف إحدى النتائج الطبيعيّة التي تترتّب على الفهم الجبري[١].

د: المناقشة

لقد اخترنا استعراض أدلّة النظرية الجبرية بأسلوب عام، على هذا ستأتي المناقشة عامّة مكتفية بالردّ على مرتكزات الفكرة، ليصار إلى ضرب من التوازن بين عرض الدليل ومناقشته.

في هذا الصدد تبرز أمامنا المستويات التالية:

---

(١) ينظر في هذه اللوازم وغيرها: نهج الحقّ وكشف الصدق، العلاّمة الحلّي، منشورات مؤسسة دار الهجرة، ص٨٦ فما بعد.

١ـ المستوى القرآني

لقد انطلق الاتجاه الجبري في استدلاله على دعواه من عدد من الآيات القرآنية ذكر أنّها تدلّ على نظرية الجبر. وما يلحظ منهجياً على هذا الاتجاه هو ممارسته ضرباً من التجزئة والتبعيض في التعاطي مع الآيات القرآنية، حيث مال إلى انتقائية غير مبرّرة جنح فيها إلى طائفة من الآيات وترك طائفة أخرى تتغاير مدلولاتها مع الطائفة الأولى.

لاريب أنّ كلمة الجميع تتّفق على أنّ القرآن صادر بأجمعه من متكلِّم واحد، ومن ثمّ يقضي المنهج السليم أن يؤخذ كلامه بأجمعه في استبيان رؤاه إزاء الموضوع المطروح، بينما الذي وقع به الجبريون أنّهم مالوا إلى فئة من الآيات تؤيّد رؤاهم وأهملوا بقيّة الآيات. فما أخذوه من القرآن يفيد أنّ هذه الأفعال التي صدرت من الإنسان مسندة إلى الله، لكن ماذا بالنسبة إلى مئات الآيات الأخرى التي نسبت الافعال للإنسان نفسه أو إلى ذوات وعوامل أخرى.

وإذا كان ثَمَّ محذور يلزم من الأخذ ببعض الآيات فإنّ ذلك لا يبرّر رفع اليد عنها للوهلة الأولى، دون التدبّر بسبيل للجمع بين مدلولاتها، وعجز فئة عن ذلك ليس دليلاً على عجز الجميع.

إنّ القرآن الكريم نسيج واحد يفسِّر بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعض، وينطق بعضه ببعض، وينثني بعضه على بعض، كما يشهد لذلك القرآن نفسه؛ لأنّه من مصدر واحد: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾[1]؛ ويؤيّد ذلك الروايات.

على هذا لا معنى للتعضية التي مارسها أصحاب هذا الاتجاه، لاسيّما وأنّ القرآن نفسه قد حذّر من خطأ هذا المنهج: ﴿**الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ**﴾[2].

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) الحجر: ٩١.

انطلاقاً من هذه الملاحظة المنهجية واجه الاتجاه الجبري ردوداً محكمة في مستنداته القرآنية قوّضت أدلّته على هذا الصعيد.

توفيراً للجهد سنستفيد من محاولتين في هذا المجال، تعود إحداهما إلى العلاّمة الحلّي (ت: ٧٣٦هـ) والأخرى معاصرة.

المحاولة الأولى: توفّر الحسن يوسف بن المطهر الحلّي في كتاب «نهج الحقّ وكشف الصدق» على استعراض نظرية المجبرة وتحليلها، ثمّ تناولها بالنقد من زوايا متعدّدة ليخلص نهاية المطاف إلى أنّها تخالف القرآن والسنّة المتواترة والإجماع والعقل[1].

بشأن ما استدلّت به الجبرية من آيات القرآن سلك العلاّمة الحلّي في مناقشتها نهجاً لطيفاً حيث ذكر عشر مجموعات من الآيات خالفتها الجبرية في مذهبها، وأهملت دلالتها في استناد الأفعال إلى الإنسان. والطريف أنّ المخالفة في الآية الواحدة لا تقتصر على وجه واحد، بل تشمل وجوهاً متعدّدة، حيث يقول: «إنّه لا تمضي آية من الآيات إلاّ وقد خالفوا فيها من عدّة أوجه، فبعضها يزيد على عشرين، ولا ينقص شيء منها عن أربعة»[2].

وحيث يتعذّر استعراض جميع هذه الآيات، سنقتصر على إيراد عناوين المجموعات العشر مع مثال على كلّ مجموعة، بحسب تسلسلها في المصدر.

• الآيات الدالّة على إضافة الفعل إلى العبد، مثل: ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا**﴾[3]، وقوله: ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**﴾[4].

• الآيات التي رتّب فيها الجزاء على العمل، مثل: ﴿**إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ**

---

(١) نهج الحقّ وكشف الصدق، مصدر سابق، ص١٢٠.

(٢) المصدر السابق، ١٠٥.

(٣) مريم: ٣٧.

(٤) البقرة: ٧٩.

تَعْمَلُونَ﴾[١]، وقوله: ﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْس بِمَا تَسْعَى﴾[٢].

• الآيات التي تنزّه فعل الله سبحانه عن شبه أفعال العباد، مثل: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٣] ـ والظلم ليس بحسن ـ وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالحَقِّ﴾[٤]. والكفر ليس بحقّ.

• الآيات التي توبّخ العباد على كفرهم وعصيانهم، مثل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾[٥]، والإنكار والتوبيخ مع العجز قبيح.

• الآيات الدالّة على التخيير في الأفعال التكليفيّة، مثل: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٦]، وقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٧].

• الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال، مثل: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَة مِنْ رَبِّكُمْ﴾[٨]، وقوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾[٩]، فكيف يصحّ الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان به؟

• الآيات التي حثّ الله فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[١٠]، وقوله: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾[١١]. فإذا كان الله سبحانه خلق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به، ويستعاذ به؟

• الآيات الدالّة على اعتراف الأنبياء بأعمالهم وإضافتها إلى أنفسهم،

---

(١) الطور: ١٦.
(٢) طه: ١٥.
(٣) السجدة: ٧.
(٤) الحجر: ٨٥.
(٥) البقرة: ٢٨.
(٦) الكهف: ٢٩.
(٧) فصّلت: ٤٠.
(٨) آل عمران: ١٣٣.
(٩) البقرة: ٢١.
(١٠) الحمد: ٥.
(١١) الأعراف: ١٢٨.

كقوله سبحانه حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا**﴾[(١)]، وعن موسى عليه السلام: ﴿**رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي**﴾[(٢)]، فهذا النمط من الآيات يدلّ على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

• الآيات الدالّة على اعتراف الكفّار والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله سبحانه: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾ إلى قوله: ﴿**أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْـهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنتُمْ مُجْرِمِينَ**﴾[(٣)] وقوله: ﴿**مَاسَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ..**﴾[(٤)].

• الآيات الدالّة على تحسّر الكفّار في الآخرة على الكفر، وطلب الرجعة، مثل: ﴿**وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ**﴾[(٥)]، وقوله: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً**﴾[(٦)]، فلو لم تكن أفعالهم فلا معنى أن يتحسّر الإنسان على ما لم يفعله.

هذه الطوائف من الآيات القرآنية تجتمع في مدلولها على نسبة الأفعال إلى العباد؛ ومن ثمّ يتساءل العلاّمة الحلّي ـ ونحن معه ـ : «كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهرياً؟»[(٧)].

المحاولة الثانية: تعود إلى دارس معاصر نسج على المنوال ذاته الذي سار

---

(١) الأعراف: ٢٣.

(٢) القصص: ١٦.

(٣) سبأ: ٣١ ـ ٣٢.

(٤) المدّثر: ٤٢ ـ ٤٦.

(٥) فاطر: ٣٧.

(٦) السجدة: ١٢.

(٧) نهج الحقّ وكشف الصدق، ص١١٢ وفي الجملة إشارة لقوله سبحانه: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ آل عمران: ١٨٧.

عليه الحلّي في «نهج الحقّ وكشف الصدق»، بيدَ أنّه توسّع وأضاف، حين ذكر تحت عنوان «الآيات التي دلّت على الاختيار ولو بالملازمة»[١] إحدى وثلاثين طائفة من الآيات، لكلّ طائفة عنوان مستقلّ ومجموعة من الأمثلة الدالّة عليها، منها: الآيات الدالّة على نسبة الأفعال من خير أو شرّ إلى العباد؛ ما تدلّ بمعناها العرفي على إسناد الأفعال إلى العباد، ما تدلّ على نسبة العصيان والإطاعة إلى العباد، ما تدلّ على أمره سبحانه بالواجبات والفرائض، ما فيها مدح وذمّ، ما تدلّ على إثبات الجزاء، ما فيها الأمر بالتوبة والاستغفار، ما تدلّ على حكمة البلوى والامتحان، ما تدلّ على نفي الإكراه على الإيمان، ما نفى فيها العسر والحرج، ما تدلّ على الأمر بالإيمان والتوكّل، ما تدلّ على المنهيّات من الله سبحانه كالنهي عن الشرك وعبادة الأصنام، ما تدلّ صراحة على أنّ العمى والصمم من العباد، ما تدلّ على نفي الظلم عن الله ونسبته إلى العباد؛ ما تدلّ على أنّ الله أعذر العبد وما أجبره[٢].

---

(١) في الحقيقة هناك فرق من الوجهة المنهجية بين إثبات الاختيار وبين نسبة الفعل إلى الإنسان، فهاتان مسألتان وليستا مسألة واحدة، ومن ثمّ فإنّ بحث الاختيار هو غير بحث صدور الفعل من الإنسان. فقد يصدر الفعل من الإنسان على شاكلة صدور الحرارة من النار، فالفعل هنا فعل النار لكنّه فعل طبيعي.

إنّ بحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين مرتبط بمسألة مبدأ الفعل. في ضوء هذا التمييز نتعامل مع النصوص القرآنية التي ساقها المؤلّف في المصدر على أساس أنّها أدلّة تثبت نسبة الأفعال إلى العباد.

هذا وسيأتي مزيد توضيح للفارق بين المسألتين في نظرية الأمر بين الأمرين.

(٢) تنظر التفاصيل في: **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**، الشيخ محمّد جواد محسن الخراساني (ت: ١٣٩٧هـ) مؤسسة البعثة، ط. الأولى ١٤١٦هـ، ص٧٢٩ فما بعد.

الجدير ذكره أنّ هذه المحاولة تنتمي إلى ما يطلق عليه بلغة الثقافة المعاصرة بالمدرسة التفكيكيّة، وهي اتجاه ينحو إلى تخليص الدراسات الإسلامية من تأثيرات الفلسفة والعرفان. له رموز وأتباع بالأخصّ في مدرسة مشهد.

هكذا يسوق المؤلّف عشرات بل مئات من الآيات تستدعي نسبة الأفعال إلى الإنسان ومن ثمّ مسؤوليّته عن فعله، ليتهاوى المنطق الجبري في الاستناد إلى القرآن وتتقوّض دعواه.

أجل، هناك من نصوص القرآن ما يشير إلى نسبة الأفعال لله سبحانه وخلقه لها، لكنّ المفروض أن تعالج دلالة هذا الصنف من الآيات في إطار مركّب نظري واحد يأخذ مدلولات الآيات الأخرى في الموضوع، لينتهي إلى مدلول عامّ ينتظم الجميع. أمّا إذا عجز الاتجاه الجبري عن تقديم مثل هذا المركّب النظري والصياغة الموحّدة التي تجمع بين المدلولات، فذلك لا يسوّغ الجنوح إلى الجبرية، ولن يكون بحال دليلاً على صحّة دعواها.

بهذا تلتقي الدراسات الكلامية التاريخية مع المعاصرة في هدم الدليل القرآني المزعوم الذي تحتمي وراءه الجبرية

٢ـ مستوى المنظومة الدينية

في الحقيقة: إنّ الالتزام بالنظرية الجبرية يفضي إلى تصديع بل تقويض أركان أساسية في المنظومة الدينيّة ذاتها، بحيث لا يكاد يسلم شيء من قواعدها. فإذا كان الله سبحانه هو الذي يفعل الفعل، فلماذا يبعث الأنبياء والرسل؟ فالذي يلزم من الجبر أنّه لا معنى لبعث الرسل ولا غاية للشرع ولا جدوى للتكليف، بل يكون ذلك كلّه لغواً وباطلاً، وإذا بطل هذا يلزم منه بطلان الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، وكذلك تساوي المذنب والمسيء؛ إذ لا فرق بينهما، لأنّ الفعل الذي يصدر من المذنب هو فعل الله، والذي يصدر من المطيع هو فعل الله أيضاً، فما الفرق بين المحسن والمسيء؟ كما يلزم من القول الجبري أن تفتقد جميع الأوامر والنواهي إلى المداليل الجدّية، إذ ستكون كلّها صورية لا واقع من ورائها.

والأخطر من ذلك كلّه أنّ المنظومة الدينيّة تتعرّض مع المقالة الجبرية إلى

تقويض أسّها الركين بسدّ باب إثبات الصانع، والاستدلال على صحّة النبوّة، وصحّة الشريعة، لأنّه: «لا يمكن إثبات الصانع إلاّ بأن يقال: العالم حادث، فيكون محتاجاً إلى المحدث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمع منع حكم الأصل في القياس، وهو كون العبد موجداً، لا يمكنه استعمال هذه الطريقة، فينسدّ عليه باب إثبات الصانع»(١).

كما يُبطل القولُ الجبري الحكمةَ والعدلَ وينسب إلى الله سبحانه العبث والظلم والسفه والجهل في أفعاله ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ ومخالفة الضرورة وغير ذلك ممّا توفّرت على تفصيله الكتب الكلامية المختصّة(٢).

في ظلّ هذه النظرة ينفرط بناء المنظومة الدينية، وتتحوّل إلى أنقاض وأشلاء، وهذا أمر واضح البطلان عند العقل. لكن المشكلة هي كيف يجوز أن نتحدّث مع هؤلاء بلغة العقل ومعاييره وقد أنكروا الحسن والقبح العقليّين!

٣ ـ مستوى القواعد التوحيدية

ربما كان أهمّ ما استند إليه المجبرة في تسويغ دعواهم في سلب الإنسان مسؤوليّته عن فعله ونسب خلق الأفعال إلى الله سبحانه، هو تمسّكهم بالمحافظة على حرمة علم الله وإرادته الأزليّتين، فإذا لم يتعلّق العلم والإرادة

---

(١) نهج الحقّ وكشف الصدق، مصدر سابق، ص١١٤، وتوضيحه: إنّ مختار الأشاعرة أنّ الدليل على وجود الصانع هو الحدوث، فيتوقّف إثبات الصانع على قولنا: العالم حادث، وكلّ حادث محتاج إلى محدث، ولا دليل على الكبرى (كلّ حادث محتاج إلى محدث) إلاّ احتياج أفعالنا إلينا، وقياس سائر الحوادث عليها في الحاجة إلى محدث، فإذا منع الأشاعرة الأصل ـ وهو احتياج أفعالنا إلينا، لعدم كوننا موجدين لها، ولم يكن في سواها من الحوادث دلالة على الحاجة إلى المحدث ـ انسدّ عليهم باب إثبات الصانع. انظر: دلائل الصدق، ج١، ص٢٩٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: نهج الحقّ وكشف الصدق، ص١١٣ فما بعد.

الأزليّان بأفعال العباد لزم منه انقلاب علمه جهلاً وقهر إرادته جلّ وعلا.

إنّ الإشكالين يلتقيان في جواب واحد، وإن كانت بعض تفصيلاته تتّسم بالدقّة.

نسجِّل في البدء ـ درءاً لأيّ التباس ـ أنّنا أيضاً نعتقد بأنّ ما علمه الله أزلاً وما أراده أزلاً لابدّ أن يقع، وما لم يعلمه ولم يرده لا يقع جزماً. هذه قاعدة ليس لموحِّد أن يشكّ بها طرفة عين.

إنّما السؤال: هل أراد الله سبحانه وعلم وقوع الفعل كيفما كان، أم أراده وعلمه على كيفيّة خاصّة؟ إنّ العلم نفسه لا يدلّ على وقوع الفعل بالضرورة. أجل، إن ثبت أنّ الله علم وقوع الفعل كيفما كان يلزم من ذلك الجبر. أمّا لو قلنا بأنّه سبحانه علم وقوع الفعل على كيفيّة خاصّة فالأمر يختلف.

وبشأن الفعل الإنساني، فإنّ المعنيّ بالكيفيّة الخاصّة هو إرادة الإنسان نفسه لذلك الفعل. فالله سبحانه علم من العبد أنّه سيختار الفعل فأراد الفعل، وبذلك لا تعارُض بين علم الله وإرادته للفعل وبين إرادة الإنسان له ومسؤوليّته في إيجاده.

يمكن أن نعرض الجواب بصورة أوضح من خلال صبّه في فرضيّتين:

الفرضية الأولى: أن نقول إنّ الله سبحانه أراد الفعل منذ الأزل، وعندئذ لا معنى لإرادة الإنسان، لأنّ الله أراد الفعل، فلابدّ للعبد أن يريده من دون أن تكون له قدرة على غير ذلك. وبذلك يكون الفعل قد صدر عن الإنسان بالضرورة وليس له دخل في وجوده.

كذلك الحال في العلم. فلو قلنا ـ على مستوى هذه الفرضية ـ أنّ الله سبحانه عَلِمَ وقوع الفعل كيفما كان فلابدّ لهذا الفعل أن يقع من هذا العبد، وإلاّ لو لم يقع للزم من ذلك انقلاب علمه جهلاً، كما نوّه إليه الأشاعرة.

الفرضية الثانية: أن نقول إنّ الله سبحانه يعلم من الأزل ماذا سيختار عليّ

مثلاً، فإذا ما كان واقعاً في علمه أنّ عليّاً سيختار الفعل، فعندئذ يكون ما يريده الله تعالى أزلاً هو الفعل. أمّا إذا ما كان واقعاً في علمه أنّ عليّاً سيختار الترك، فعندئذ يكون ما يريده الله أزلاً هو الترك؛ لأنّ المفروض أنّ الله سبحانه أراد من الأزل أن يكون العبد مختاراً في الفعل، وإلاّ لو لم يكن مختاراً لانقلب علمه جهلاً.

كذلك إن قلنا: إنّ الله أراد هذا الفعل من العبد أزلاً، فلأنّه علم منه أن سيختاره بملء إرادته، ولو علم منه أنّه سوف يختار الترك، لكان الذي يريده الله منه أزلاً هو الترك.

بهذا يتّضح أنّ علم الله بصدور الفعل ووقوعه أو علمه بالترك وعدم وقوع الفعل إنّما يكون مع اختيار الفاعل، بنحو يكون هذا الاختيار جزءاً من مقدّمات وقوع الفعل. أيّ أنّ العلم الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كلّ فعل عن فاعله بحسب الخصوصيات الموجودة فيه.

وبشأن الفاعل الإنساني فإنّ علم الله سبحانه تعلّق بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحريّة[1].

وهكذا ينتهي هذا التفسير إلى حفظ أصل العلم الإلهي، مضافاً إليه كيفيّة وقوع المعلوم أيضاً، بحيث يكون العلم الإلهي متعلّقاً بكلّ شيء على ما هو عليه، ومن ثمّ فهو متعلّق بالفعل الإنساني بلحاظ خصوصية الإنسان كفاعل حرّ مختار[2]. يقول الطباطبائي محشّياً على «الأسفار»: «ولا يُستشكل بلزوم الجبر في الأفعال الاختيارية، فإنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو

---

(١) الإلهيّات، مصدر سابق، ص٦٣١.

(٢) في هذا الضوء يتّضح أنّ ما صرّح به عدد من الأصوليّين من أنّ الله أراد فيريد العبد، لا ينقذ الموقف من مشكلة الجبر.

عليه، فهو متعلِّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية. وبعبارة أخرى: المقتضى هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً، فلو انقلب الفعل من جهة تعلّق هذا القضاء به غير اختياريّ، ناقض القضاء نفسه»[١].

أمّا صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) فقد تناول النقطة ذاتها في «الأسفار» عندما مرّ على إشكال أنّ العلم يؤدّي إلى الجبر، وأوضح جوابه عليه بالصيغة التالية: «فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد، لكنّه إنّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره، لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحقّقه»[٢]. فهذا النصّ يفيد المعنى الذي ذكرناه، فإذا علم الله سبحانه صدور الفعل من العبد يستحيل أن لا يقع الفعل، بيدَ أنّ الله سبحانه عَلِمَهُ على صيغة أنّ العبد قادر مختار في إيجاد الفعل، لأنّه سبحانه أراد من الأزل أن يخلق مخلوقاً يملك حريّة الاختيار في الفعل والترك، وبذلك تصير هذه القدرة والاختيار من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار. فإذا صار الفعل ضروريّاً، عَلِم الله أنّ العبد سوف يختاره. وهذا لا يعارض الاختيار.

بعبارة أوضح: ما دام الله سبحانه أراد من الأزل أن يوجد مخلوقاً مختاراً له حرية الفعل والترك، فإنّ علم الله بفعله لا يبطل اختيار الإنسان في الفعل والترك، لأنّ العلم الإلهي تعلّق بصدور الفعل حينما أراد الإنسان الفعل وعلم الله منه ذلك أزلاً، وتعلّق بالترك حينما أراد الإنسان الترك وعلم الله منه ذلك أزلاً، ومن ثمّ لا موضع للجبر في الفعل والترك رغم علم الله بهما.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣١٨، الحاشية رقم (٢).
(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٣٨٥.

نظرية الكسب: تكييف جديد للموقف الأشعري

في نصٍّ مرّ علينا لصاحب «الملل والنحل» يصنّف به الجبرية إلى أقسام، منها الجبرية غير الخالصة أو الجبرية المتوسّطة، يذكر من فرقها النجّارية والضرارية[1]. لقد أدرك هؤلاء خطورة لوازم المقالة الجبرية ومصادمتها لبداهة الوجدان وفلسفة البعثة والأديان، فمالوا إلى صياغة فكرية تسعى للجمع بين خلق الله للأفعال خيرها وشرّها وبين إثبات أثر معيّن للقدرة الحادثة في الفعل.

على أساس هذا الميل ولدت نظرية الكسب في أوساط بعض الفرق المحدودة في حياة المسلمين كالنجّارية والضرارية، ثمّ ما لبثت أن تحوّلت إلى نظرية مشهورة بتبنّي الأشعرية لها. والنظرية في جوهرها هي تعبير عن تكييف جديد للموقف الأشعري يسعى لتصحيح المسؤولية والتكليف والأوامر والنواهي، وتبعاً لذلك الثواب والعقاب، لكي تحافظ المنظومة الدينيّة على معنىً عقلانيّ تؤدّيه من خلال فلسفة البعثة والنبوّة والرسالة.

بعبارة أوضح لقد جاءت نظرية الكسب كبادرة تصحيحيّة للجبر المحض، ومحاولة للتخفيف من لوازمه الخطيرة في المجالات كافّة، من خلال إيجاد موازنة بين الفعل والإنسان، إذ بقيت الأشعرية متمسّكة في مجال الفعل بموقفها القاضي أنّ الله سبحانه خالق أفعال الإنسان حقيقة، وأنّ الإنسان مكتسب لها. هذا ما رامته النظرية، أمّا مدى ما حقّقته من نجاح فهو أمر يرتبط بتقويمها أكثر ممّا يرتبط بالأماني والادّعاءات.

إنّ أوّل ما تواجهه نظرية الكسب الاختلاف الكبير الذي ثار في معناها عند أهل النظرية أنفسهم. فقد اختلفوا في المراد منها اختلافاً كبيراً، وصاروا

---

(١) الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.

مذاهب شتّى بحيث اكتسبت تفاسير واتجاهات متعدّدة. في هذا الضوء ما ذكره الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ) في كتاب أصدره قبل ما يناهز المئة عام من الآن، في معرض مناقشته للغزالي حيث يقول: «وكان الغزالي بناها على ما هو الأصل هناك عنده وعند إخوانه الأشاعرة، من أنّ الأفعال ليست من فعل العباد بل من فعله تعالى وللعباد فيها (الكسب)، ذلك اللفظ الذي لم يظهر إلى اليوم حقيقة معناه على الوجه الذي يذهبون إليه، ولا نفهم كعامّة أهل اللسان من قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[١] وأمثالها إلاّ المعنى الجليّ الظاهر، وهو ما فعله الإنسان وحصّله بإرادته ومباشرته، وهم يريدون من الكسب سوى ذلك»[٢].

مع باحث معاصر خصّص لدراسة الكسب ما يقارب المئة صفحة في دراسة تحليليّة قد تُعدّ هي الأوسع من بين الدراسات المعاصرة[٣]، انتهت النظرية إلى نتائج بائسة نكتفي بالإشارة إلى بعضها: «الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه؛ يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر، فبإثبات أحدهما يسهل إثبات الآخر»[٤].

يذهب حسن حنفي في نتيجة أخرى من دراسته إلى أنّ «الكسب» مصطلح بلا مضمون استعمل للتورية والمخادعة: «يبدأ الكسب بمسلّمات الجبر وبقضيّته الأولى وهو أنّه لا خالق إلاّ الله ولا فاعل إلاّ الله.. وكأنّ الأمر مجرّد تغيير لفظ بلفظ أو إعطاء الإنسان الفتات إيهاماً وخداعاً. بل إنّ لفظة الكسب قد لا

---

(١) الشورى: ٣٠.

(٢) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، صيدا، ١٣٣٠هـ، ج٢، ص٢٧.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، بيروت، ١٩٨٨، ج٣ (الإنسان المتعيّن: العدل)، ص١١٦ فما بعد.

(٤) المصدر السابق، ص١١٧.

تعني شيئاً على الإطلاق، إنّما أريد بها التمويه على الجمهور أنّها تفيد شيئاً غير الجبر، وهي في الحقيقة لا تفيد إلاّ الجبر. الكسب اسم بلا مسمّى، لفظ بلا معنى، كلمة تشير إلى لا شيء وتكشف عن مجرّد الرغبة في إثبات الجبر بطريقة ملتوية توحي بأنّها لا تنفي خلق الإنسان لأفعاله وإثبات مسؤوليّته عنها»[١].

يقول أيضاً: «الحقيقة أنّ الكسب نظرية في الجبر[٢].. الكسب نفسه صورة أخرى من صور الجبر أقلّ عقلانية وأضعف نظراً»[٣]. ويظلّ يدور حول الألفاظ والأسماء دون معانٍ أو مسمّيات «حتّى لقد أصبح الكسب مثالاً للغموض والصعوبة وعدم الوضوح، فقيل: أصعب من الكسب»[٤]. كذلك: «الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أيّ أساس نظري»[٥].

وفي تقويمه لطبيعة الأدلّة التي تقوم عليها نظرية الكسب يقول حنفي: «يعتمد الكسب على عدّة حجج كلّها خاطئة»[٦] لأنّها هي حجج الجبر نفسها، والاثنان يستندان إلى أساس نظريّ واحد، وكلاهما يعطّل حريّة الإنسان على الفعل وينفيان مسؤوليّته عنه، و«الكسب لا يعني إلاّ الجبر»[٧].

على المعنى ذاته التقى سبحاني مع كاشف الغطاء وباحثنا المعاصر في اختلاف القوم حول نظرية الكسب، حيث قدّم عدداً من التقريرات منها ما أفاده الشيخ الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ) والمحقّق التفتازاني (ت: ٧٩١هـ تقريباً) والقاضي الباقلاني (ت:٤٠٣هـ) وأبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، وردّ عليها

---

(١) المصدر السابق، ص١١٧ ـ ١١٨.
(٢) المصدر السابق، ص١١٨.
(٣) المصدر السابق، ص١١٩.
(٤) المصدر السابق، ص ١١٩ ـ ١٢٠.
(٥) المصدر السابق، ص ١٢٦.
(٦) المصدر السابق، ص ١٢٨.
(٧) المصدر السابق، ص ١٢١.

بأجمعها بعد أن كشف ما تتّسم به من تعارض وتهافت[١].

والحصيلة التي خرج بها الناقدون لنظرية الكسب تنتهي إلى نقطتين:

الأولى: اضطراب مفهوم النظرية وعدم استقراره عند أصحابها في مدلول واحد. وبتعبير سبحاني: «والحقّ أنّ الأشاعرة مع أنّهم مالوا يميناً وشمالاً في توضيح الكسب، لم يأتوا بعبارة واضحة مقنعة»[٢].

الثانية: إنّ هذه المبادرة التنظيريّة لم تنقذ الموقف الأشعري عامّة من الجبر المحض[٣]، ذلك أنّ «الكسب» إمّا أن يكون مؤثّراً في فعل العبد، بحيث يكون الفعل فعله حقيقة، وهذا ما يتعارض مع الأصل الأشعري الذي يؤمن بخلق الله لأفعال العباد، وهو ما لم يلتزم به أيّ من القائلين بالنظرية.

وإمّا أن لا يكون مؤثّراً، وعندئذ لا يغني التذرّع بهذه النظرية شيئاً في زحزحة نزعة الجبر المحض[٤].

بذلك، فإنّ هذه النظرية «لا تسمن ولا تُغني من جوع، ولا تُخرج القائل من القول بالجبر قدر شعرة، وإنّما هي غطاء وتلبيس على القول بالجبر»[٥].

---

(١) **الإلهيّات**، ج١، ص٦٢٠ فمابعد؛ **أبحاث في الملل والنحل**، ج٢، ص١٤٠ ـ ١٥٨.

(٢) **الإلهيّات**، مصدر سابق، ج١، ص٦٢٣.

(٣) الطريف أنّ هذا المعنى لم يفت مثقّفاً ماركسيّاً مثل صادق العظم، حين كتب: «أعتقد أنّ نظرية الكسب نظرية فاسدة، إنّها نوع من البهلوانيات الفكرية والألاعيب الكلامية ـ نسبة إلى علم الكلام ـ التي لجأ إليها البعض لطمس معالم الاختيار الحاسم الذي يجب على المفكّر أن يقوم به بين موقفين متعارضين ... إنّ نظرية الكسب ليست إلاّ محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين للأمور». **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، ط ٣، دار الطليعة؛ بيروت، ١٩٧٢، ص١٤٤.

(٤) **الإلهيّات**، مصدر سابق، ج١، ص٦٠٨.

(٥) ينظر في مناقشة الكسب: **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**، مصدر سابق، ص٦٢٠ فما بعد. كذلك **الإلهيّات**: مصدر سابق، ج١، ص٦٢٠ فما بعد.

يبدو أنّ هذا الواقع النظري الملتبس ومصادمة الجبر لبداهة الوجدان ومجافاته لثوابت المنظومة الدينيّة هو الذي قاد عدداً من المنتمين لهذا التيّار إلى الخروج على قناعات هذه المدرسة والتنصّل لموقفها الجبري، كما حصل مع إمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ) الذي صرّح بتأثير قدرة العباد في أفعالهم، وتابعه على ذلك الشيخ الشعراني (ت: ٩٧٣هـ)، قبل أن يشهد الاتجاه الأشعري ما يشبه الانقلاب النظري على الجبر في الواقع المعاصر.

بل ثَمَّ مفارقة عجيبة تبرز في أعمال الفخر الرازي، ومع أنّ الرازي يأتي في طليعة من شمَّر عن منكبيه في الدفاع عن الجبر، وبذل جهوداً كبيرة في صياغة أدلّة عقلية للموقف الجبري، جاءت إلى جوار ما حشده من أدلّة نقلية، إلاّ أنّ هناك أكثر من دارس يشير صراحة إلى أنّ الرازي تنصّل في بعض آثاره للجبر واقترب من مقولة «الأمر بين الأمرين» كما صرّح بذلك صدر الدين الشيرازي بعد أن نقل نصّاً مطوّلاً من «المباحث المشرقية» يدلّ على هذا التحوّل، قدَّم له بقوله: «والعجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحقّ على لسانه، ورجع عن إصراره على نصرة مذهب الأشعري»[1].

التململ المعاصر

لقد شهد الاتجاه الأشعري الجبري تململاً على الصعيد النظري تجلّى في جهود عدد من العلماء المعاصرين البارزين، اكتسب أحياناً لون الانقلاب النظري الكامل على النظرية الجبرية، كما هو الحال مثلاً مع الشيخ محمّد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ / ١٨٤٩ـ ١٩٠٥م) الذي جرّأت صيحاته ضدّ الجبر، من جاء بعده ودفعتهم إلى مواقف أكثر صراحة ساهمت في تأسيس ما يشبه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ) ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤١٠هـ، ج٦، ص٣٨٦.

بالاتجاه النظري المناهض لمبدأ الجبر بين المعاصرين.

أمّا عمليّاً فقد تخطّى الواقع الإرهاصات النظرية في الإطاحة بمدلولات الجبر، فتيّارات العمل الاجتماعي والسياسي وحركات التغيير والإصلاح في العالم الإسلامي السنّي وجدت نفسها مضطرّة اليوم للعمل بمبدأ السببيّة لكي تعطي قيمة لفعلها، ويكون بمقدورها أن تلج حقل العمل السياسي والاجتماعي بعقلية سببيّة سننيّة منظّمة، وهذا ما هو حاصل على أرض الواقع، بغضّ النظر عن طبيعة المتبنّيات الفكرية في المجال العقَدي.

إنّ هذا التغيير على صعيد الواقع وإن كان يملي إعادة النظر بالمتبنّيات الفكرية على صعيد الموقف من الفعل الإنساني واستئناف الرؤية بعقيدة الجبر، إلاّ أنّه ينبغي أن لا نبالغ بالمسألة، إذ ما يزال المبدأ الجبري يشعّ بتأثيراته على سلوك المسلمين، ولم تتحرّر منه بالكامل حتّى حركات التغيير السياسي والاجتماعي وتنظيمات الإسلام الحركي.

أمّا بشأن الشيخ عبده، فإنّ غالب الدراسات في المجال الإحيائي وفي تأريخ فكر النهضة تنسب إليه تحوّلاً نظرياً يصل إلى مستوى الانقلاب النظري على المبدأ الجبري رغم أشعريته. ففي واحدة من هذه النصوص نقرأ لعبده قوله: «إنّ القول بالجبر قول طائفة ضئيلة انقرضت وغلب على المسلمين مذهب التوسّط بين الجبر والاختيار، وهو مذهب الجدّ والعمل»[1].

في نصٍّ آخر يتوغّل في مرتكزات الفكرة أكثر ليسجِّل صراحة أنّ: «واهب الوجود يهب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه، ثمّ كلّ وجود متى حصل كانت له توابعه، ومن تلك الأنواع الإنسان، ومن مميّزاته حتّى يكون غير سائر الحيوانات أن يكون مفكّراً مختاراً في عمله على مقتضى

---

(١) رسالة: هل نحن مسيّرون أم مُخيّرون، ص١١ نقلاً عن: الإلهيّات ص٦٠٦.

فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لميّزاته هذه»[١].

في نصّ ثالث يذكر عبده صراحة أنّ مبدأ الجبر هو هدم للشريعة وإبطال للعقل، حيث يكتب وهو يستعرض بعض الاتجاهات الفرقية وسط المسلمين: «فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق، وهو غرور ظاهر. ومنهم من قال بالجبر وصرّح به، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل»[٢].

لكن برغم ذلك كلّه نجد أنّ بعض نصوصه توحي بتبنٍّ لنظرية الكسب وترويج لها[٣]، وإن جاء ذلك بصيغة توحي بنفي الجبر وتحمّل الإنسان مسؤولية فعله. مهما يكن من أمر لا يشكّ أحد أنّ آراء الشيخ محمّد عبده في مهاجمة الجبر صراحة، كان لها الدور البارز في تعديل الموقف الأشعري خلال القرن الأخير، بالأخصّ بعض الاتجاهات التي تابعت آراء عبده في مصر وشمال إفريقيا، ولم يبال باعتراضات الأزهر عليه[٤].

---

(١) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ج٣، ص٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٧.

(٣) من أبرز تلك النصوص قوله: «لا يوجد مسلم من سنّي وشيعي وإسماعيلي وزيدي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة، بل كلّ من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأنّ لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم، ويسمّى الكسب، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم... وأنّ هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي وبه تتمّ الحكمة والعدل». ينظر: **العروة الوثقى**، جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمّد عبده، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص٩١. لا ريب أنّ المناخ الذي عاشه عبده ورفقته للسيّد الأفغاني، كذلك انفتاحه على نهج البلاغة كلّها مؤثّرات ساهمت في توجيه رؤيته وسوقها نحو موقف متوازن.

(٤) ينظر بهذا الشأن الدراسة الممتازة: **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال**، عطية سلمان عودة أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥، ص١٧١ فما بعد.

الخاتمة

تكشف حصيلة المطاف مع الاتجاه الجبري أنّ الأشعرية كان لابدّ أن تنتهي إلى مثل هذه النتيجة بعد أن أنكرت قانون السببيّة ونظام العلّة والمعلول. ففي ضوء هذا الإنكار لا معنى أن تلتزم بأنّ للإنسان دوراً في فعله، إنّما يمكن الالتزام بذلك في ضوء الإيمان بنظام السببيّة. أمّا والنظرية تنطلق من مقولة «لا يوجد في العالم إلاّ فعل الله سبحانه»، ثمّ تعضد ذلك بقوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾، وتعزّزه بالأدلّة العقلية، لتنتهي إلى أنّه لا غنيّ في الوجود إلاّ الله، ولا واجب سواه، فإنّ هذا التسلسل لابدّ وأن يفضي بها إلى ما انتهت إليه من الإيمان بالجبر، لأنّه لا أحد يستطيع أن يُخرج الفعل من العدم إلى الوجود غير الله.

أجل، كان أمام أصحاب هذا الاتجاه مسار آخر ينقذهم من الجبر لو سلكوه، يتمثّل بالالتزام بأنّ الله سبحانه خلق نظام السببيّة في الوجود، وعندئذ يكون للأسباب والوسائط دور في العالم الإمكاني. لكنّهم نأوا عنه، فكان من الطبيعي أن تنتهي بهم مرتكزاتهم الفكرية ومقدّماتهم وقواعد فهمهم إلى نتيجة تتّسق وذلك الفهم.

الاتجاه الثاني: نظرية التفويض

إزاء الاتجاه الذي ذهب إلى أنّ أفعال العباد صادرة من الله مباشرة، تميّز اتّجاه آخر آمن بأنّ الأفعال صادرة من الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال أيضاً.

فالإنسان محتاج إلى الله سبحانه في أصل وجوده وقدرته، أمّا في استخدام هذه القدرة في الفعل والترك فهو مستقلّ تماماً. على هذا نسبوا لأصحاب هذا

الاتجاه أنّه لو عُدم الواجب بعد إيجاد الإنسان لما ضرّ ذلك وجوده شيئاً، لحاجة الإنسان إلى المبدأ في أصل وجوده لا في إعمال قدرته بالفعل أو الترك.

هذه النظرية هي التي تعرف بالتفويض الاعتزاليّ تمييزاً لها عن ضروب أخرى من التفويض، وهي ترتبط أساساً بتحديد موقف من فعل الإنسان.

سيمضي الحديث عن هذه النظرية بالمنهجية الإجرائية ذاتها التي تناولت النظرية الجبرية، عبر توزيع البحث إلى العناوين التالية:

أ: مفهوم النظرية

نبدأ بنصّ لواحد من أبرز أقطاب المعتزلة ومنظِّريهم هو قاضي القضاة عبد الجبّار (ت: ٤١٥هـ) مقتبس من كتابه «شرح الأصول الخمسة»، يقول فيه: «قد عُلم عقلاً وسمعاً فساد ماتقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى، وجملة القول في ذلك أنّ تصرّفاتنا محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا لحدوثها»[١].

يبدو من مراجعة الكتب الكلامية والفرقية وجود ما يشبه الإجماع في نسبة هذا المذهب إلى المعتزلة، من ذلك التلخيص المفيد الذي جاء في «شرح المواقف» لموقفهم حيث ذكر المؤلّف أنّ المعتزلة استدلّوا «على أنّ العبد مُوجِد لأفعاله بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد، وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي، لأنّ العبد إذا لم يكن موجداً لفعله، مستقلاًّ في إيجاده، لم يصحّ عقلاً أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع؛ إذ لا معنى لتأديب من لا يستقلّ بإيجاد فعله، وارتفع المدح والذمّ إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتّى

(١) شرح الأُصول الخمسة، ص٣٣٢ عن: الإلهيّات، مصدر سابق، ص٦٦٦.

يمدح به أو يذمّ، وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد، ولم يبق للبعثة فائدة»[١].

وعند استعراض الرازي لما أُطلق عليه بتفاصيل مذاهب الناس في باب خلق الأفعال، قال: «والقول الرابع: إنّ المؤثّر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال. وهذا هو قول المعتزلة»[٢].

كما جاء في «الملل والنحل» أثناء استعراضه لما اتّفقت عليه المعتزلة، قوله: «واتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً»[٣].

ممّن لخّص مذهب المعتزلة في الفعل الإنساني صدر الدين الشيرازي عند حديثه عن آراء المسلمين في العلاقة بين الإرادة الإلهيّة والأفعال، وما تشعّبت إليه من آراء واتجاهات، حيث قال: «فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم»[٤].

من المعاصرين صرّح السيّد الخوئي (ت: ١٤١٣هـ) في دروسه الأصولية إلى أنّ التفويض والاستقلال بالفعل هو مذهب المعتزلة، حيث قال: «ذهب المعتزلة إلى أنّ الله سبحانه وتعالى قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى

---

(١) شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٤.

(٢) القضاء والقدر، محمّد بن عمر الرازي، مصدر سابق، ص٣٤.

(٣) الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص٤٥.

(٤) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٣٦٩.

سلطنتهم المطلقة، على نحو الأصالة والاستقلال بلا دخل لإرادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة ثانية»[1].

على هذا تتّفق نصوص كتب الكلام والفرق على نسبة هذا المعنى إلى المعتزلة[2]، وهو إلى ذلك يتّفق مع مرتكزاتهم الفلسفية. فبعد أن آمنوا بأنّ المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاءً، كان من الطبيعي أن يلتزموا بأنّ الإنسان مستقلّ في فعله عن الله سبحانه، كما سيتّضح أكثر في الفقرات الآتية من البحث.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، محمّد إسحاق الفيّاض، تقريرات لأبحاث السيّد الخوئي، ج٢، ص٧٧.

(٢) للتعرّف على آراء المعتزلة في ذلك، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج١، ص٤٥؛ التبصير في الدين، الأسفراييني، ص٥٨؛ محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، الرازي، ص٢٨١؛ فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص٣٣؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج٣، ص٣٣ ـ ٦٢؛ مقالات الإسلاميّين، لأبي الحسن الأشعري (تحقيق محيي الدين عبد الحميد) ج١، ص٢٩٨ ـ ٣١٠؛ الفَرق بين الفِرَق، عبد القاهر البغدادي (تحقيق عبد الحميد) ص١١٤؛ فرق وطبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص٨؛ المعتزلة، زهدي جار الله، ص٩٢؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ج١، ص٤٣٤؛ في علم الكلام، أحمد صبحي، ج١، ص١٤٩؛ القضاء والقدر في الإسلام، فاروق الدسوقي، ج٢، ص١٩٧ ـ ٢٩٥؛ مذاهب الإسلاميّين، عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٤٧ ـ ٥٤ و٦٠ ـ ٦٢. عن كتاب: القضاء والقدر، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، هامش ص٣٤.
ينظر كذلك: الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٣٦٩؛ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، هاشم معروف الحسني؛ الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهري؛ الإلهيّات، جعفر سبحاني؛ محاضرات في أصول الفقه، تقريرات السيِّد الخوئي، ج٢، ص٧٧، ومصادر أخرى.

ب: أدلّة الإثبات

هناك ما يشبه الإجماع في الساحة الفكرية على أنّ المعتزلة هم رادة العقل والعقلانية في حياة المسلمين[١]. في ضوء ذلك نترقّب من المعتزلة أن تقدّم استدلالاً عقلياً على مذهبها في الأفعال.

في الحقيقة: رغم تعدّد الصيغ التي قرّر بها المعتزلة دليلهم العقلي، فإنّ بنية هذا الدليل تعود إلى نظريتهم في أنّ حاجة الممكن أو الفعل إلى الفاعل إنّما تكمن في حدوثه وحسب. إذا كان الأمر كذلك فهو مستغن بعد الحدوث عن الفاعل. وهذا ما ينسجم مع مرتكزات الفكر الاعتزالي الذي آمن بدءاً بنظام السببيّة وقانون العلّة والمعلول.

إذا ما آمنّا ـ تبعاً للمعتزلة ـ بأنّ سرّ حاجة الممكن إلى العلّة يكمن في حدوث الفعل فقط لا في حيثيّة أخرى وملاك آخر، فمن الطبيعي أن لا يكون الفعل بعد حدوثه بحاجة إلى الفاعل وإلى العلّة الموجدة. على هذا نسبوا إلى المعتزلة قولهم: إنّ المعلول يحتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاءً، على اعتبار أنّه إذا ما وجد وحظي بالدخول في عالم الوجود، فسيكون مستغنياً عن العلّة.

لقد استعان المنطق الاعتزالي في إثبات دعواه بعدد من الأمثلة الحسّية المستقاة بعناية من الواقع الخارجي ومن مسار الحياة الإنسانية. ذكروا مثال البناء وأنّه بحاجة إلى البنّاء في حدوثه، وإذا وجد البناء ثمّ مات البنّاء فإنّ ذلك لا يؤثّر على وجود البناء شيئاً. هكذا في علاقة المؤلِّف مع الكتاب، فالكتاب يحتاج إلى المؤلِّف حدوثاً، أمّا بعد وجوده خارجاً فلا يضرّه غياب المؤلّف وموته.

---

(١) لقد توفّرنا على تغطية هذه النقطة من خلال جولة مكثّفة في تيّارات الفكر العربي المعاصر، عبر مقدّمة كتاب: **المسار الثقافي بين الإمامية الاثني عشرية والمعتزلة**، رسول جعفريان، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠١م، مقدّمة المترجم، ص٣ ـ ٣٨.

على هذا المنوال ساق المعتزلة حشداً كبيراً من الأمثلة استدلّوا من خلالها على حاجة المعلول إلى العلّة في حدوثه لا في بقائه، حتّى صرّح بعضهم أنّ العالم والوجود إنّما يحتاج إلى العلّة الموجدة ـ الله سبحانه ـ حدوثاً لا بقاءً، بنحو إذا فرض أنّه يجوز على واجب الوجود العدم، لما ضرّ عدمه وجود هذا العالم شيئاً، باعتبار أنّ العالم إنّما احتاج إلى الواجب سبحانه في حدوثه، أمّا بعد حدوثه فهو مستغن عن علّته الموجدة بقاءً، وعندئذ فإنّ عدمه لا يؤثّر على وجود المعلول خارجاً.

هذا المنحى الاعتزالي أشار إليه ابن سينا ونبّه إلى ما ينطوي عليه من وهم، فكتب في «الإشارات والتنبيهات» ما نصّه: «وقد يقولون: إنّه إذا أوجِد، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى أنّه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده إنّما يحتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً. فإذ قد فُعِل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كلّ موجود مفتقراً إلى موجد آخر، والباري أيضاً موجود، وكذلك إلى غير النهاية»[1]. ثمّ ينتقل لتحليل الدعوى والردّ عليها.

على هذا التقت كلمة الباحثين والدارسين قدماء ومعاصرين على أنّ

---

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، في علم ما قبل علم الطبيعة، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٦٨ (النمط الخامس، الفصل الأوّل).

الدليل العقلي الذي أقامه المعتزلة يرجع إلى هذه القاعدة[١].

فإذا ثبتت القاعدة، كان من نتائجها أنّ الفعل الإنساني يستند في صدوره إليه بشكل تامّ ومستقلّ، دون أدنى صلة بالله (العلّة المحدثة) الذي اقتصر دوره على إيجاد الإنسان للمرّة الأولى وحسب، ثمّ انقطعت صلته به. يقول السيّد الخوئي: «وقد استُدلّ على هذه النظرية بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثِّر. وعليه فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود من خالقه، فإذن بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تامّاً لا إلى العلّة المحدثة»[٢].

ج: الدافع للإيمان بالنظرية

لماذا مال المعتزلة إلى هذه النظرية؟ وما هو الباعث من وراء إيمانهم بها؟ في الحقيقة كان الحافز الذي دفع العقل الاعتزالي إلى نسبة صدور الأفعال إلى الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال، يكمن بحرص هذا العقل على أصل العدل الإلهي[٣]. فقد لاحظ المعتزلة بحقّ أنّ هناك جملة من القبائح تصدر عن

---

(١) ينظر مثلاً: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج٢، ص٧٨؛ **الإلهيّات**، مصدر سابق، ص٦٦٩، ٦٧٣ مضافاً إلى المصادر التي ذكرت في الهامش الأسبق.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، ج٢، ص٧٨.

(٣) رغم أنّ العقيدة الاعتزالية ترجع في بنيتها التأسيسيّة إلى مبادئ خمسة، هي: التوحيد، العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثمّ الوعد والوعيد، إلاّ أنّ العدل يحتلّ موقعاً مهمّاً في المنظومة الاعتزالية حتّى ليمكن القول إنّ أغلب نظريات المعتزلة تندرج في هذا المبدأ الذي اشتهروا فيه حين لقّبوا بالعدلية أو بأهل العدل والتوحيد. للمزيد عن هذا الأصل وإشعاعاته على مسائل الحرية والاختيار الإنساني والقضاء والقدر، وما له من معطيات اجتماعية وسياسية، ينظر: **أصل العدل عند المعتزلة**، هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

الإنسان مثل الكفر والظلم والسيئات والشرور وغير ذلك ممّا يتنزّه الله عنها ولا تنسجم مع العدل الإلهي. ففي إطار التصوّر الاعتزالي ليس من العدل أن يصدر الظلم من الله سبحانه عبر الإنسان ومن خلال فعله ثمّ يعاقبه الله على ذلك، بل لابدّ أن تنقطع الصلة تماماً بين الله وبين الفعل الإنساني حتّى يصحّ العقاب ويستقيم العدل، ومن ثمّ لابدّ أن يكون الفعل صادراً من العبد على نحو الاستقلال التامّ من دون شائبة نسبة إلى الله، ليكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، ويصحّ الجزاء ثواباً وعقاباً.

إذن حرص المعتزلة على العدل الإلهي هو الذي دفع بهم إلى رفض أيّ صلة للفعل الإنساني بالله سبحانه ليصار إلى تصحيح الثواب والعقاب على أساس استقلال الإنسان وحرّيته في فعله، ومن ثمّ يكون الجزاء الإلهي عدلاً.

هذا المعنى أشارت إليه أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام، منها ما جاء عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «**مساكين القدرية، أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه**»[1]. والقدرية في النصّ الشريف هي إحدى تسميات المعتزلة.

إنّ الحديث ليشير صراحة أنّ المعتزلة وإن حرصت على حريم العدل الإلهي، إلاّ أنّها سقطت في محذور أشدّ، عندما أخرجت الله عن قدرته وسلطانه. وبذلك لم يختلف المعتزلة عن الأشاعرة في التطرّف ببعدٍ على حساب تضييع البُعد الآخر، ولم تفلح بتقديم مركّب نظريّ متوازن في الفكر التوحيدي يحفظ الأبعاد المختلفة. إلى هذا أشار عدد من الباحثين والناقدين. ففي «الميزان»: «والمعتزلة وإن خالفت المجبرة في اختيارية أفعال العبد وسائر اللوازم، إلاّ أنّهم سلكوا في إثباته مسلكاً لا يقصر من قول المجبرة فساداً... ثمّ وقعوا في محاذير أخرى أشدّ ممّا وقعت فيه المجبرة»[2].

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٥٤، ح٩٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٠٠.

في مصدر آخر: «وغير خفيّ أنّ المفوّضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى، إلاّأنّهم وقعوا في محذور لا يقلّ عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة، وهو الإسراف في نفي السلطنة عن الباري وإثبات الشريك له في أمر الخلق والإيجاد»[١].

في ضوء ما تقدّم يبرز الإفراط والتفريط واضحاً في الموقفين الأشعري والاعتزالي. فبينما رام المعتزلة الدفاع عن حريم العدل الإلهي، تراهم فرّطوا بالسلطنة والملك والمشيئة الإلهية المطلقة الحاكمة على هذا العالم. على العكس منهم الأشاعرة الذين دفعهم حرصهم على إثبات السلطنة والملك والإرادة والمشيئة الإلهية العامّة إلى نفي العدل الإلهي، والقول بسلب مسؤولية الإنسان عن فعله.

المطلوب دون ريبٍ مركّب نظري يحفظ الأصلين معاً دونما إفراط أو تفريط.

د: النتائج المترتّبة

بكلام مباشر قادت نظرية التفويض المعتزلة للإيمان بعدد من النتائج بوصفها لوازم طبيعية لمقدّماتها، أبرزها:

١ ـ الإيمان بالحسن والقبح العقليين. فقد آمن المعتزلة بهذه القاعدة بناءً على الأصل الذي نقّحوه في الفعل الإلهي، وأنّه سبحانه عادل، وذلك في مقابل الاتجاه الأشعري الذي تنصّل من هذه القاعدة.

٢ ـ الإيمان بوجود الحكمة من وراء خلق العالم. فالله سبحانه أوجد العالم على أساس الحكمة. وهذه قاعدة مترتّبة على العدل، وهي تقابل نظرية الأشاعرة أو ما يترتّب عليها من الإيمان بالإرادة الجزافية التي أسّسوا لها وفاقاً لقاعدة ﴿**لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[٢].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٧٧.

(٢) الأنبياء: ٢٣.

٣ ـ من النتائج الأخرى إيمان المعتزلة بقبح تكليف ما لا يطاق، وذلك في مقابل الاتجاه الأشعري الذي آمن بجواز ذلك أو عُدّ من لوازم نظريته.

هـ : المناقشة

يمكن مناقشة النظرية الاعتزالية انطلاقاً من بُعدين عقليّ ونقليّ. لكن ينبغي في البدء أن يتّضح مجال المناقشة ويصار إلى تحرير محلّ النزاع. على ذلك ليس المراد مناقشة المعتزلة في دعواهم أنّ الله سبحانه عادل، لأنّنا أيضاً في إطار مدرسة أئمّة أهل البيت عليهم السلام نؤمن بأنّ الله عادل، وهذا هو مسلك العدلية الذي يجمع بين أتباع أهل البيت عليهم السلام والمعتزلة. فإذن لا اختلاف ولا نقاش في إثبات العدل الإلهي، بغضّ النظر عن معناه.

كذلك ليس المطلوب مناقشة المعتزلة في نسبة الأفعال إلى الإنسان، إذ نحن نؤمن أيضاً بأنّ الأفعال تصدر من الإنسان مباشرة خلافاً للجبري الذي يذهب إلى أنّ هذه الأفعال تصدر من الله حقيقة وأنّ الإنسان محلّ لها وحسب.

في الحقيقة تكمن نقطة الاختلاف مع المعتزلة في دعواها أنّ الإنسان مستقلّ في أفعاله، ليس بحاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى في هذا المجال. فهذه مقولة تحتاج إلى مناقشة تتمخّض عن نتيجة مختلفة، إذ سنرى أنّ الفعل في عين صدوره عن الإنسان، فهو محتاج إلى الله أيضاً. وهذا هو الفارق الذي ينبغي أن يدرك بدقّة بين نظرية التفويض الاعتزالي ونظرية الأمر بين الأمرين الإمامية. وبتعبير السيّد الخوئي: «بهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين، فإنّ العبد في ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلاّ أنّه في عين ذلك بحاجة إلى استعانة الغير، فلا يكون مستقلاً فيه»[1].

هذه هي دائرة الخلاف مع المعتزلة، وستنطلق المناقشة من خلال مستويين

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٧٧.

متكاملين، هما:

١ ـ المستوى العقلي.

٢ ـ المستوى النقلي.

١ـ المستوى العقلي

في الحقيقة هناك وفرة من المنطلقات العقلية التي يمكن من خلالها مناقشة المعتزلة والردّ عليها. سنمرّ على بعضها من خلال ما يلي:

المنطلق الأوّل: يتمثّل بمناقشة الأصل الموضوعي الذي ارتكزت إليه المعتزلة متمثِّلاً بحاجة الممكن إلى العلّة حدوثاً واستغنائه عنها بقاءً، كما استشهدوا عليه بعدد من الأمثلة العرفية كعلاقة البناء بالبنّاء، والكتاب بالمؤلِّف، والثوب بالخيّاط وهكذا إلى بقيّة المعاليل التي تبدو أنّها توجد وتبقى حتّى بعد انعدام عللها الموجدة لها.

أوّل ما يلحظ على هذا الكلام أنّه يتضمّن خلطاً بين العلّة الحقيقيّة المفيضة للوجود والعلّة المعدّة. فقد جرى العرف العلمي في هذا البحث إلى تقسيم العلّة إلى العلّة الحقيقيّة وإلى المعدّات، وإطلاق اسم العلل على المعدّات إنّما يأتي تجوّزاً، وإلاّ فهي ليست عللاً حقيقيّة، بل هي مقرّبات تقرّب المادّة إلى إفاضة الفاعل[١].

هذا المعنى يحويه قوله سبحانه: ﴿**أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**﴾[٢] حيث نسب الحرث والعمل في الأرض وإلقاء البذر إلى الزارع، بيدَ أنّه نسب الإنبات والنموّ حتّى يبلغ الزرع الغاية إلى نفسه. ومعنى ذلك أنّ الزرع لكي يخرج من الأرض لابدّ من تحقّق عدد من

---

(١) ينظر في ذلك كمثال: بداية الحكمة، للعلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ، قم ص٨٦.

(٢) الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤.

المقدّمات التي تُهيّأ لإفاضة الإنبات والنموّ.

وفي مثال البناء وغيره يلحظ أنّ البنّاء ليس من العلل الحقيقيّة الموجدة للبناء، إنّما هو من العلل المعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء. فحركة يد البنّاء علّة لحركة الأجزاء من موضع إلى آخر، ثمّ إنّ اجتماع الأجزاء واستقرارها في مواضعها يكون علّة لحدوث شكل البناء، ثمّ تكون الخصائص المادّية في هذه الأحجار من قابلية التماسك والالتصاق واليبس ونحوها هي العلّة المبقية للبناء إلى مدّة معيّنة[١].

ثَمّ تقسيم آخر للعلّة يصنّفها إلى علّة محدثة وعلّة مبقية. والمعتزلة خلطوا بين الاثنين، فلو تنزّلنا وقلنا إنّ البنّاء هو العلّة الموجدة للبناء، فهو علّة محدثة لا مبقية، إنّما يبس العناصر المؤلّفة للبناء هي علّة بقائه[٢].

من جانب آخر ثَمَّ وهم كبير يضرب الوصف الاعتزالي بقياس علاقة الواجب سبحانه بالعالم على علاقة البناء بالبنّاء، أو ثَمَّ مغالطة على أقلّ تقدير نشأت من عدم التفريق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلّة علّة. ففعل الله سبحانه أجلّ من أن يكون مجرّد التأليف والتركيب، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود[٣].

يمكن تقريب المعنى المقصود بين الحالتين بوجه، من خلال المقارنة بين كلام المتكلِّم وكتابة الكاتب، فإنّ الأوّل يشبه الإيجاد والثاني يشبه التركيب، لهذا يبطل الكلام إذا ما سكت المتكلِّم، أمّا إذا أمسك الكاتب فلا يبطل المكتوب، ووجود العالم عن الله سبحانه كوجود الكلام عن المتكلّم يصير

---

(١) ينظر في ذلك: التحصيل، بهمنيار، ص٥٢٦.

(٢) ينظر في ذلك: حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٢٠، رقم ١.

(٣) للمزيد من التفصيل والإيضاح، ينظر: الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج١ ص٢٢٠.

عدماً إذا ما أمسك عنه فيضه لحظة واحدة.

فعلى مستوى هذا المنطق، ليس صحيحاً أنّ البنّاء هو العلّة الحقيقيّة في البناء، وإذا ما تنزّلنا وسلّمنا أنّه كذلك، فدوره لا يعدو أن يكون علّة محدثة دون العلّة المبقية، وأخيراً هناك سذاجة واضحة في قياس علاقة العالم بالله بعلاقة البناء بالبنّاء.

المنطلق الثاني: يدور البحث فيه بطبيعة ملاك حاجة المعلول إلى علّة، وينطلق من السؤال التالي: ما هو السرّ الكامن وراء حاجة الممكن إلى سبب وعلّة؟ لقد قدّم الفكر الإنساني عامّة ـ دينيّاً وغير دينيّ ـ عدداً من التكييفات النظرية لهذا السؤال، يمكن تصنيفها إلى أربع نظريات أساسية، هي:

١ ـ **النظرية المادّية**: وهي تذهب إلى أنّ الموجود ـ من حيث هو موجود ـ بحاجة إلى علّة، وعندئذ فإنّ الحاجة إلى العلّة هي أمر ذاتيّ لكلّ موجود؛ بحيث لا يمكن أن نتصوّر وجوداً غير معلول[1].

٢ ـ **النظرية الكلامية**: وتتمثّل في أنّ الملاك في حاجة الممكن إلى علّة هي حدوثه[2]، والمراد بالحدوث هو الوجود بعد العدم، أي أن يسبق العدم الوجود. وهذا ما تبنّاه المعتزلة.

يبدو أنّ الذي دفع المتكلِّمين إلى هذه النظرية التي رتّبوا على أساسها الحدوث الزماني للعالم، هو اعتقادهم أنّ الأديان الإلهية قد أجمعت على هذا

---

(١) ينظر في عرض هذه النظرية ومناقشتها: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ط١٤، دار التعارف، ص٢٧٢ فما بعد؛ شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٧هـ، ص٢٤٠ فما بعد.

(٢) ينظر في ذلك: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ص٨٩؛ المباحث المشرقية، ج١، ص١٣٤؛ القبسات، ص٣١٣؛ النجاة، ص٢١٣؛ الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٦ وج٢، ص٢٠٣ وج٣، ص٣٥٢.

الأمر، أو كادت، كما يصرّح الرازي: «فهذا قول أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس»[1].

فقد أفاد المتكلِّمون من ظواهر عدد من الأدلّة النقلية الدالّة على الأمر، فسعوا إلى التأسيس الفعلي لتلك الظواهر.

لقد واجهت هذا النظرية عدداً من الردود انطلقت في الأغلب من الاتجاه الفلسفي الذي ذهب إلى الإمكان الماهوي بدلاً من الحدوث[2]، ناصرهم عليها عدد من متأخّري المتكلِّمين[3].

٣ ـ النظرية الفلسفية: يلخّصها أحد الشرّاح المتازين المعاصرين للنصّ الفلسفي بقوله: «إنّ الإمكان صفة يمكن أن نعبّر عنها بالخلاء الذاتي، إذ إنّ معنى كون الشيء ممكناً، هو أنّ ذاته وماهيّته ـ بما هي ـ لا تقتضي الوجود كما لاتقتضي العدم، أي أنّ هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهذا اللا اقتضاء هو ما نعبّر عنه بنوع من الخلاء. بتعبير آخر: إنّ ذات الشيء ـ بما هي هي ـ ليس لها إيجاب الوجود ولا إيجاب العدم».

وقد استدلّوا على هذه النظرية بعدد من الأدلّة، كما ناقشوا ما أُثير حولها من إشكالات[4].

٤ ـ نظرية الإمكان الوجودي والفقري: تنطلق هذه النظرية إلى أنّ السرّ في احتياج الحقائق الخارجية إلى سبب، ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهيتها، بل

---

(١) **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، ج٤، ص١٩.

(٢) كان بودّي أن أتعرّض للمناقشات التي طالت هذه النظرية، لولا أنّ ذلك يؤثّر على منهجية الكتاب الحريصة على الوضوح، لذا يمكن مراجعة تفاصيل هذه المناقشات في: **دروس في الحكمة المتعالية**، السيّد كمال الحيدري، ج٢، ص٨٠ فما بعد.

(٣) ينظر: **شوارق الإلهام**، ص٨٩؛ **نهاية المرام في علم الكلام**، ج١، ص١٥٣.

(٤) ينظر: **دروس في الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٨٥ فما بعد.

السرّ كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها[١].

تنتمي هذه النظرية إلى الاتجاه الفلسفي غير المشائي، الذي اكتسب منهجياً صفة مدرسة الحكمة المتعالية التي نظّر لمقولاتها صدر الدين الشيرازي.

يقول السيّد الصدر بعد وصف هذه النظرية وبيان مفادها في تفسير الحاجة إلى العلّة، ما نصّه: «وهذه هي نظرية الإمكان الوجودي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ، فلم يكلّفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها أكثر من فهم مبدأ العلّية فهماً فلسفيّاً عميقاً»[٢].

لقد أشار الشيرازي إلى هذه النظرية في «الأسفار» بقوله: «فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما ـ وهو الحدوث ـ بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير.

أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلّقياً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه»[٣].

يوضّح الصدر مدلول هذا النصّ بقوله: «إنّ الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلّية، ليست في الواقع إلاّ تعلّقات وارتباطات. فالتعلّق والارتباط مقوّم لكيانها ووجودها. ومن الواضح أنّ الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلّقية، أي كانت عين التعلّق والارتباط، فلا يمكن أن تنفكّ عن شيء تتعلّق به وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلّتها، لأنّها لا يمكن أن توجد مستقلّة عنه»[٤]. وهذا هو الإمكان الفقري أو الوجودي.

---

(١) تعود هذه العبارات في وصف النظرية للسيّد الصدر. انظر: فلسفتنا، ص٢٧٦.

(٢) فلسفتنا، مصدر سابق، ص٢٧٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٣، ص٢٥٣.

(٤) فلسفتنا، ص٢٧٦.

في الحقيقة يوفّر لنا المنطلق مجالاً خصباً للردّ على المعتزلة من خلال نقض الأساس الذي استندت إليه، فلو كان ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث وحسب، لكان الحقّ مع المعتزلة، لكن البرهان العقلي انتهى إلى أنّ الملاك هو الإمكان أعمّ من أن يكون إمكاناً ماهويّاً كما هو الشائع في الاتجاه الفلسفي المشائي، أو الإمكان الوجودي والفقري كما هي عليه متبنّيات مدرسة الحكمة المتعالية ومن يناصرها.

الحصيلة: أنّ هذا المنطلق الذي يدرس نظريات الحاجة إلى العلّة، ينتهي إلى النتيجتين التاليتين بعد إبعاد النظرية المادّية عن النقاش، وإبطال الأسس التي تقوم عليها النظرية الكلامية:

النتيجة الأولى: تعتمد نظرية الإمكان الماهوي للتدليل على أنّ حاجة الممكن إلى العلّة ثابتة بقاءً كما هي حدوثاً. توضيح ذلك: لمّا ثبت أنّ الإمكان هو ملاك الحاجة إلى العلّة، وأنّ هذا الإمكان لازم ذاتيّ للماهية يستحيل أن ينفكّ عنها، فسيثبت أنّ الإمكان لا ينفكّ عن الماهية حال البقاء كما هو كذلك حال الحدوث. إذن، فالممكن محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، مستفيض منها في الحالتين[1]، خلافاً لما افترضه المعتزلة من الحاجة إلى العلّة حدوثاً فقط.

النتيجة الثانية: تستند إلى نظرية الإمكان الفقري لإثبات حاجة الممكن إلى العلّة بقاءً. فهذه النظرية تثبت حاجة حقيقيّة، لأنّ الفقر هو عين وجود المعلول، وهو أمر حقيقيّ لا اعتباريّ. فالوجود المستفاد من الغير، يكون مقوّماً له لا ينفكّ عنه بحال، لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتيّ له، ومن ثمّ فهو يستفيض منه ويستمدّ منه في كلّ آن آن، دون انقطاع، لا فرق بين الحدوث والبقاء، لأنّ البقاء هو حدوث متجدّد[2].

---

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: **شوارق الإلهام**، مصدر سابق، ١٣٨.

(٢) للمزيد من الإيضاح ينظر: **الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج١، ص٢١٩.

هكذا ننتهي إلى أنّ الوجود محتاج إلى العلّة غير منقطع عنها حدوثاً وبقاءً، خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة من أنّ الحاجة للعلّة حدوثاً دون البقاء. وبإبطال هذا الأصل الموضوعي، ينهار الأساس العقلي لنظرية التفويض التي ذهبت إلى استقلال الفعل الإنساني بالمطلق من دون حاجة إلى إمداد.

٢ ـ المستوى النقلي

تتعارض نظرية التفويض الاعتزالي مع القرآن الكريم من وجوه عدّة، يمكن الإشارة لأهمّها كما يلي:

أوّلاً: يثبت القرآن صراحة دونما لبس أنّ الله سبحانه هو المالك والقادر على كلّ شيء، تتحكّم إرادته ومشيئته في الوجود برمّته. في ضوء هذه القاعدة لا يصحّ استثناء شيء وإخراجه من تحت القدرة والسلطنة الإلهية، أو افتراض أنّه يقع بعيداً عن المشيئة والإرادة الإلهية.

يقول الله سبحانه عن المشيئة: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، فلابدّ لأيّ مشيئة تصدر عن الإنسان أن تكون مسبوقة بمشيئة إلهيّة. وعن القدرة يقول سبحانه: ﴿**وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[2]، والفعل الإنساني شيء، فتشمله القدرة الإلهية المطلقة، إذ لا معنى أن يكون خارج نطاق هذه القدرة. وعن المالكية المطلقة يقول سبحانه: ﴿**لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[3]، فهذه وما فيهنّ وما بينهنّ وما تحتهنّ وما فوقهنّ كلّه لله سبحانه، أفيعقل بعدئذ أن يخرج الفعل الإنساني عن دائرة هذه الملكية!

لا ريب أنّ في الكتاب العزيز آيات محكمة كثيرة تقطع بهذه الدلالة على نحو مكثّف، وتثبت إطلاق الإرادة والمشيئة والملكية والسلطنة الإلهية، بما لا

---

(١) التكوير: ٢٩.

(٢) المائدة: ١٢٠.

(٣) البقرة: ١٠٧.

يدع مجالاً للشك في انضواء الأفعال الإنسانية تحتها، من دون أن يعني ذلك جبراً كما توهّمت المجبرة، التي تعثّرت بها خطاها ـ والمفوّضة ـ في الرسو على مركب نظريّ يجمع بانسجام ودونما تعارض بين الإرادة والمشيئة والسلطنة الإلهية المطلقة وبين نفي الجبر والتفويض معاً.

فالمشكلة تكمن دون ريب في عجز هذه الاتجاهات التي ابتعدت عن منابع المعرفة الصافية في الرسو على الصياغة المنسجمة، فعهدت بالأمر إلى نفسها، وكانت النتيجة هذا التخبّط الأعمى بين الجبر والتفويض.

هذا المعنى المتوازن للجمع بين البُعدين، يصوّره الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على أوضح وجه في حديثه إلى عباية بن ربعي الأسدي عندما سأله عن الاستطاعة في الحديث المشهور، فعلّمه الإمام عليه السلام: «**تقول: إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّككها إيّاك كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك، والقادر لما عليه أقدرك**»[١].

فالاختيار الإنساني لا ينبغي أن يوهم الإنسان بالانقطاع عن المالك الحقيقي ومصدر القدرة المطلقة وصاحب الإرادة والمشيئة غير المتناهيتين. فإذا قدر الإنسان على شيء، لا تخرجه هذه القدرة عن قدرة الله، وإذا ملك شيئاً، لا يخرجه ذلك عن ملك الله، بل كلّ شيء يجري بمشيئة الله وإرادته وقدرته وتحت سلطانه وملكه. يدلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْس أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً**﴾[٣] وقوله: ﴿**وَلَوْشَاءَ اللهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَايَفْتَرُونَ**﴾[٤]،

---

(١) بحار الأنوار: مصدر سابق، ج٥، ص٢٤، ح٣٠.

(٢) البقرة: ٢٥٣.

(٣) آل عمران: ١٤٥.

(٤) الأنعام: ١٣٧.

وقوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[١]، وقوله: ﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾[٢]، وقوله: ﴿وَلكِنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً﴾[٣]، وقوله: ﴿يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[٤]، وقوله: ﴿الحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾[٥]، وقوله: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلاَغَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾[٦]، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَد إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾[٧].

فهذه الآيات وغيرها كثير تدلّ على المشيئة المطلقة وتردّ على دعوى التفويض. والمنحى الروائي جاء يؤكّد المدلول القرآني ويفصّله بروايات كثيرة، منها على سبيل المثال حديث حريز عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه، وهو كافر؛ ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم فهذا وهَن الله في سلطانه، فهو كافر؛ ورجل يقول إنّ الله عزّ وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ**»[٨].

وفي حديث آخر أنّ الحسن البصري دخل على الإمام أبي جعفر، فدار الكلام عن المسألة، فما كان من الإمام عليه السلام إلاّ أن حذّر الحسن بقوله:

---

(١) الأنعام: ١٤٩.
(٢) الأعراف: ١٨٨.
(٣) الأنفال: ٤٢.
(٤) الطلاق: ١٢.
(٥) الأعراف: ٤٣.
(٦) آل عمران: ١٦٠.
(٧) البقرة: ١٠٢.
(٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٩، ح١٤.

«إيّاك أن تقول بالتفويض، فإنّ الله عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً»[١].

نستنتج من هذا أنّه يجتمع القرآن والحديث على إثبات المشيئة والقدرة المطلقتين لله، وأنّ له سبحانه الملكية والسلطنة المطلقة التي لا يشذّ عنها شيء، والفعل الإنساني داخل في هذا النطاق.

ثانياً: يثبت القرآن على نحو واضح لا تلابسه شائبة أنّ الإنسان وما يتعلّق به وكلّ ما يصدر عنه هو عين الفقر والحاجة إلى الله. يقول سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[٢]. ولو قيل ـ على حدّ المنطق التفويضي ـ إنّ الإنسان يحتاج إلى الله حدوثاً وفي أصل وجوده فقط، وهو مستقلّ عنه بقاءً، فمعنى ذلك أنّه فقير من جهة وغنيّ من جهة أخرى، وهذا خلاف النصّ القرآني الذي يثبت أنّ الإنسان هو عين الفقر والحاجة إلى الله في جميع حالاته وأطواره، لا فرق بين بقاء وحدوث.

هذا الأصل القرآني في فقر الإنسان تعضده آيات وروايات أخرى.

ثالثاً: من اللوازم التي تترتّب على نظرية التفويض الاعتزالي التي تذهب إلى استقلال الإنسان بفعله مطلقاً، تعدّد الخالق، حيث يكون هناك خالق للإنسان هو الله سبحانه، وخالق لأفعاله هو الإنسان نفسه. وهذا ما يتعارض مع القرآن الكريم الذي نفى تعدّد الخالقين مركّزاً على خالق واحد هو الله وحده دون سواه. يقول سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[٣].

أجل، إنّ القرآن الذي يتبنّى نظرية وحدة الخالق ينسب أحياناً الخلق إلى آخرين، بيدَ أنّه يقيّد ذلك بأن يكون بإذن الله سبحانه، كما هو الحال في مثال عيسى الذي خاطبه الله بقوله: ﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي**

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ح١٤.
(٢) فاطر: ١٥.
(٣) الرعد: ١٦.

فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي﴾[١]، وقوله سبحانه على لسان عيسى: **﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ﴾**[٢].

هذه الثنوية في الخلق التي ذهبت إليها المفوّضة، ربما كانت هي السبب وراء إطلاق وصف المجوس عليهم في روايات عديدة، مثل قول النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله: «**القدرية مجوس هذه الأمّة**»[٣]، وفي حديث آخر عنه صلّى الله عليه وآله: «**لكلّ أمّة مجوس، ومجوس هذه الأمّة الذين يقولون لا قدر، ويزعمون أنّ المشيّة والقدرة إليهم ولهم**»[٤]. إذ المعروف أنّ المجوس تذهب إلى وجود إلهين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشرّ، والمفوّضة انحدرت إلى هذه الهوّة السحيقة ذاتها، حينما أشركت مع الله سواه، وزعمت تعدّد الخالقين، بحيث يكون للإنسان خالق، وللفعل الإنساني خالق آخر[٥].

رابعاً: هناك عشرات الآيات القرآنية التي نسبت أفعال الإنسان إلى الله سبحانه، ولو كانت هذه الأفعال مختصّة بالإنسان على نحو الاستقلال والتفويض الاعتزالي فلا معنى لأن تسند إلى الله سبحانه كما في قوله: **﴿الحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾**[٦]، وقوله: **﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾**[٧]، وقوله: **﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾**[٨]،

---

(١) المائدة: ١١٠.

(٢) آل عمران: ٤٩.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٦، ح٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٧، ح١٤.

(٥) ينظر بشأن هذه النقطة خاصّة: محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٧٧؛ الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١٠٠؛ هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة، مصادر سابقة، ص٦٣١.

(٦) الأعراف: ٤٣.

(٧) آل عمران: ١٦٠.

(٨) هود: ٨٨.

وقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3]، وقوله: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[4]، وقوله: ﴿إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾[5]، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[6]، وقوله: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾[7]، وقوله: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾[8].

فلو أنّ الهداية والضلال والصبر والنصح وغيره ممّا أشارت إليه الآيات هي أفعال الإنسان مباشرة وبالاستقلال، فلا معنى أن تُسند إلى الله سبحانه. كما ينبغي من جهة أخرى أن لا يتبادر إلى الذهن معنى الجبر، فالموقف من الفعل الإنساني ليس مردّداً بين استقطابين لا ثالث لهما؛ هما الجبر والتفويض، بل بينهما منزلة عريضة تصفها الأحاديث بأنّها أوسع ممّا بين السماء والأرض.

الحصيلة

هكذا يتهاوى الموقفان الجبري والتفويضي ولا يصمدان أمام التمحيص العقلي والمناقشة النقلية قرآناً وسنّة، وبتهاويهما يسقط هذا الاستقطاب الذي عرفه الفكر الكلامي بين الأشاعرة والمعتزلة، لينفتح الطريق أمام رؤية جديدة هي تلك التي تعبّر عن نفسها بمقولة الأمر بين الأمرين.

---

(١) الأنفال: ٢٤.
(٢) النحل: ١٢٧.
(٣) هود: ٣٤.
(٤) النحل: ٩٣.
(٥) النمل: ٥٧.
(٦) الفاتحة: ٥.
(٧) المؤمنون: ١٠٦.
(٨) الحجر: ٣٩.

والحقيقة التي لا مناص من الاعتراف بها أنّ الأمّة كان بمقدورها أن تنأى عن هذا التخبّط الذي وقعت به، لو أنّها انتهلت من «العين الصافية»[1] للمعرفة الدينية، ولم توصد أبواب آل البيت عليهم السلام الذين نصّبهم جدّهم الرسول صلّى الله عليه وآله بأمر من الله تعالى مرجعية علمية للأمّة وأمناء على معارف هذا الدين وشرائعه.

لكن عندما أجبرت الأمّة أن تدير ظهرها لآل هذا البيت، لم تجد بديلاً عن هذه «العين الصافية» تلوذ به إلاّ هذا الخبط الذي كلّف الأمّه ولا يزال الكثير، بل كلّفها الضياع والدمار؛ «**فلا سواء من اعتصم الناس به ولا سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر ربّها، لا نفاد لها ولا انقطاع**»[2].

(١) في «الطرائف» روى أنّ الحجّاج بن يوسف كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي، أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: أنّ أحسن ما انتهى إليّ ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «أتظنّ أنّ الذي نهاك دهاك؟ وإنّما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذاك». وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «لو كان الزور في الأصل محتوماً لكان المزوّر في القصاص مظلوماً». وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «أيدلّك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟». وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «كلّما استغفرت الله منه فهو منك، وكلّما حمدت الله عليه فهو منه»، فلمّا وصلت كتبهم إلى الحجّاج ووقف عليها، قال: «لقد أخذوها من عين صافية». **الطرائف**، ص٩٥، عن **بحار الأنوار**، ج٥، ص٥٩؛ **الميزان**، مصدر سابق، ج١، ص١٠٣ ـ ١٠٤.
ومحلّ الشاهد في الاقتباس هو تعبير «العين الصافية» في الإشارة إلى أهل البيت عليهم السلام.
(٢) **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج١، ح٩، ص١٨٤.

الاتجاه الثالث: نظرية الأمر بين الأمرين

هذا الاتجاه هو الذي تبنّاه الشيعة الاثنا عشرية تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام من خلال التزامهم بنظرية الأمر بين الأمرين. هذه النظرية ترفض في وقت واحد الجبر الأشعري والتفويض الاعتزالي، وتقدّم صياغة للفكر التوحيدي تجمع بانسجام ودونما تعارض بين العدل والسلطنة الإلهيّتين.

على هذا خطّ الشيعة الإمامية بتوجيه أئمّتهم عليهم السلام مرتكزات اتجاه كلاميّ جديد متميِّز عن الاتجاهين الأشعري والاعتزالي، يمكن عرض خطوطه والإشارة إلى عناصره ومحتوياته وما تعنيه نظرية الأمر بين الأمرين على مستوى الفهم والتفسير، من خلال النقاط التالية:

١ـ التصوير الروائي

هناك حزمة مكثّفة من الروايات والأخبار جاءت تضيء جوانب المسألة، وتكشف عن جوانب العتمة التي اكتنفت بقيّة الاتجاهات التي نشأت بين المسلمين، بالأخصّ الاتجاهين الجبري والتفويضي[(١)].

لقد لعبت الروايات في هذا المجال دوراً كبيراً في تحديد نظرية الأمر بين الأمرين، وتوجيه المسار الفكري للشيعة الإمامية نحو هذا الاتجاه المتوازن البعيد عن حدّي الإفراط والتفريط.

يقول السيّد الخوئي عن هذه النقطة: «إنّ طائفة الإمامية بعد رفض نظرية الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظرية المعتزلة فيها ونقدها كذلك، اختارت نظرية ثالثة فيها وهي (الأمر بين الأمرين). وهي نظرية

---

(١) يشير السيّد الخوئي إلى أنّ الروايات التي جاءت في ذمّ هذين المنحيين الخاطئين بلغت من الكثرة حدّ التواتر. ينظر: محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٧٧.

وسطى لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلى هذه النظرية الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمّة الأطهار عليهم السلام الدالّة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية وعلى إثبات الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين»[١].

إذن كثيرة هي الروايات الدالّة على نقد الجبر والتفويض والإرشاد إلى الأمر بين الأمرين، نختار من بينها هذه المجموعة[٢]:

• ما في صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا: «**إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليه، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون**. قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: **نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض**»[٣]. حيث يشير النصّ صراحة إلى نفي نظرية المجبرة التي سلبت الله عدله، ونفي نظرية المفوّضة التي سلبت الله سلطانه، وتحدّث عن مسار ثالث.

• في صحيحة أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال له رجل: جُعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: **الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها**. فقال له: جُعلت فداك ففوّض الله إلى العباد؟ قال: فقال: **لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي**. فقال له: جُعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال: فقال: **نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض**»[٤].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٨٣.

(٢) تنظر هذه الروايات في: بحار الأنوار، ج٥، ص٤ ـ ١٦٧؛ الأصول من الكافي، ج١، ص١٥٥ ـ ١٦٠؛ التوحيد، ص ٣٥٩ باب نفي الجبر والتفويض؛ هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة، ص٦٥٤ فما بعد، ومواضع أُخرى في الكتاب.

(٣) الأصول من الكافي، ج١، ص١٥٩، ح٩؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٥١، ح٨٢.

(٤) الأصول من الكافي، ج١، ص١٥٩، ح١١.

• عن حريز عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه وهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يقول إنّ الله عزّ وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ**»[1].

• سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الجبر والقدر فقال: «**لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحقّ التي بينهما، لا يعلمها إلاّ العالم أو من علّمها إيّاه العالم**»[2].

• عن حفص بن قرط، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قدرة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار**»[3].

٢. حصيلتان

تدلّ هذه الروايات وما يقع في سياقها، على نتيجتين مهمّتين، هما:

النتيجة الأولى: أنّ الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بحيث لابدّ من اختيار أحدهما كما هو الحال ـ مثلاً ـ في الوجود والعدم، ولا ضدّين لا ثالث لهما.

وحيث هما ليسا نقيضين ولا ضدّين وجوديّين، فعندئذ من الخطأ حصر

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٩ ـ ١٠، ح١٤.
(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٥٩، ح١٠.
(٣) الأصول من الكافي، ج٢، ص١٥٨، ح٦؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٥١ ـ ٥٢، ح٨٥.

الموقف من الفعل الإنساني بينهما حتّى لا يمكن تصوّر موقف آخر غيرهما. على أساس هذه الحصيلة ينفتح الطريق لخيار ثالث من الفعل هو الذي تمثّله نظرية الأمر بين الأمرين.

ما يلفت النظر على هذا الصعيد أنّ الروايات الكريمة تعبّر عن الخيار الثالث بأنّه أوسع ممّا بين السماء والأرض، لكسر الوهم الذي يعيشه السامع وذهنه يتردّد بين الجبر والتفويض وكأنّهما وحدهما اللذان يملآن الساحة ولا شيء آخر غيرهما. عندما تتحدّث النصوص الروائية عن منزلة ثالثة هي أوسع ممّا بين السماء والأرض، فإنّما تهدف أن تطيح بعنف بذلك الاستقطاب الوهمي بين الجبر والتفويض وتفتح عقل الإنسان المسلم على آفاق رحيبة لخيار ثالث خارج دائرة ذلك الاستقطاب الثنائي.

لقد مرّ ما يؤكّد هذا المعنى في الروايات السابقة، ويمكن إضاءته أكثر بالمزيد. من ذلك ما في صحيحة هشام وغيره، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً**»[(١)]، فليست القضية إذن حصرية بين الجبر والتفويض، وإلاّ لما نفى الإمام كلا القولين، ففي النفي علامة على مسار آخر.

وقد جاء في نصوص أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**لا جبر ولا تفويض**»[(٢)]، وفي بعضها الآخر: «**لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين**»[(٣)].

يبدو أنّ الاستقطاب الثنائي بين الجبر والتفويض كان يلقي بظلاله على بعض أوساط الشيعة والقواعد الشعبية الموالية لأئمّة أهل البيت عليهم السلام. ولا غرابة فهؤلاء كانوا يعيشون وسط المسلمين كما يعيش البقيّة، فلا مناص

---

(١) أمالي الصدوق، ص١٦٨؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٤، ح١.

(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص١٧، ح٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص١١، ح١٨ وص١٧، ح٢٧؛ الأصول من الكافي، ج١، ص١٦٠، ح١٣.

من أن يتأثّروا بهذا القدر أو ذاك، لاسيّما إذا عرفنا أنّ هذه الاتجاهات الفكرية ـ غير الإمامية ـ كان لها على الدوام رصيد من الحماية السياسية يزيد من قوّة تأثيرها اجتماعيّاً. دخل شخص على الإمام جعفر الصادق عليه السلام فبادره الإمام بالسؤال: **أخبرني عمّا اختلف فيه من خلّفت من موالينا؟** قال: قلت: في الجبر والتفويض. قال: فاسألني. قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: **الله أقهر لهم من ذلك.** قال: قلت: ففوّض إليهم؟ قال: **الله أقدر عليهم من ذلك**(١).

فمن الواضح أنّ هذا النصّ يلتقي مع ما سلف في تأكيد الحصيلة الأولى التي تنفي الحصر في الموقف من الفعل الإنساني بين الجبر والتفويض وتفتح الطريق لخيار جديد، على اعتبار أنّ العلاقة بينهما ليست ضدّية ولا هما بالمتناقضين اللذين يلزم وجود أحدهما نفي الآخر، بحيث لا خيار ثالث بينهما.

النتيجة الثانية التي تترتّب على النصوص الروائية: حرص نظرية الأمر بين الأمرين في المحافظة على العدل والسلطنة معاً. فلا هي بالتي تضحّي بالعدل من أجل إثبات السلطنة والملك والمشيئة، ولا هي بالتي تفرّط بالسلطنة والمشيئة لأجل إثبات العدل. هذه النقطة التي توازن بين الأمرين هي أبرز ما يميِّز هذه النظرية عن الاتجاهين الجبري والاعتزالي.

بالإضافة إلى ما مرّ من النصوص الروائية هناك عدد آخر منها يؤكّد هذا المدلول، منها الحديث الشريف: «**مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه**»(٢). كذلك جواب الإمام عليه السلام لمن سأله: أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: **الله أعدل من ذلك.** فقال له:

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٥٣، ح٨١.

(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص٥٤، ح٩٣.

فمفوّض إليهم؟ فقال: **هو أعزّ من ذلك**[١]. وفي المعنى ذاته ما عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد**»[٢].

لقد خرج بهذه الحصيلة كلّ دارس للموضوع عاش في كنف نصوص أهل البيت عليهم السلام، حيث نقرأ على سبيل المثال: «في ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتّخذ تلك النظرية لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى معاً. بيان ذلك أنّ نظرية الأشاعرة وإن تضمّنت إثبات السلطنة المطلقة للباري عزّ وجلّ، إلاّ أنّ فيها القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى... ونظرية المعتزلة على عكسها، يعني أنّها وإن تضمّنت إثبات العدالة للباري تعالى إلاّ أنّها تنفي بشكل قاطع سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها، على هذا يتعيّن الأخذ بمدلول الروايات»[٣] لأنّها تحفظ الأصلين معاً.

من جهة أخرى يلحظ أنّ محتوى نظرية الأمر بين الأمرين يتوافق بشكل كامل مع مقتضى الآيات القرآنية في الموضوع. فعند العودة إلى القرآن الكريم يثبت من جهة المشيئة والقدرة المطلقتين لله سبحانه، كما في مثل قوله الكريم: **﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾**[٤]، وقوله: **﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾**[٥] و**﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْء﴾**[٦]، كما يعود من جهة ثانية

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ص٥٤، ح٩٠.

(٢) الأصول من الكافي، ج١، ص١٦٠، ح١٤؛ التوحيد، ص٣٦٩؛ المحاسن لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، الناشر دار الكتب الإسلامية، ص٢٩٦؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٤١، ح٦٤، وص٥٢، ح٨٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥ ـ ٨٦.

(٤) التكوير: ٢٩.

(٥) المائدة: ١٢٠.

(٦) الأنعام: ١٠٢.

لينسب الأفعال إلى الإنسان، كما في مثل قوله سبحانه: ﴿**وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾[(١)]، وعلى الصعيد نفسه يثبت فقر الإنسان، أي في الوقت الذي ينسب صدور الفعل عن الإنسان يكون هذا الإنسان فقيراً، فيدلّ على أنّ للفعل نسبة إلى الله أيضاً؛ يقول سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[(٢)].

على أنّ هذه الحصيلة ستكتسب أبعاداً تفصيلية أكثر عند بحث نظرية التفسير التي ستوافينا في الفقرات اللاحقة إن شاء الله.

٣ـ بين التحليل الكلامي والفلسفي

تخضع مسألة الجبر والاختيار إلى نمطين من التحليل أحدهما كلاميّ والآخر فلسفيّ. وإذا ما ابتغينا تحديد محلّ النزاع فلابدّ من التمييز بين التحليل الكلامي والتحليل الفلسفي، ومعرفة المرتكز الذي تقوم عليه كلّ من الرؤية الكلامية والفلسفية.

في الحقيقة ركّز البحث الكلامي للمسألة على فاعل الفعل الإنساني، فاختلف إلى ثلاثة تيّارات أساسية هي التيّار التفويضي الذي نسب الفعل الصادر إلى الإنسان وحده، والتيّار الجبري الذي نسبه إلى الله وحده، ثمّ التيّار الإمامي الذي تبنّى نظرية الأمر بين الأمرين فنسب الفعل إلى الله وإلى الإنسان على النحو الذي سيجيء في نظرية التفسير.

إذن الموقف من فاعل الفعل هو جوهر التحليل الكلامي للمسألة. ومن المعاصرين يعدّ السيّد الصدر أفضل من ميّز بين البُعدين، حيث قال في بحوث درسه الأصولي: «إنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلى مسألتين: الأولى: المسألة

---

(١) النساء: ٧٩.

(٢) فاطر: ١٥.

الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعتزلة القائلين بالتفويض وبين الأشاعرة القائلين بالجبر والشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين». ثمّ ينعطف الصدر لبيان جوهر البحث الكلامي، فيضيف: «وروح البحث في هذه المسألة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان، فمذهب التفويض يقول بأنّ الفاعل محضاً هو الإنسان، ومذهب الجبر يقول بأنّ الفاعل محضاً هو الله سبحانه وتعالى، والشيعة يقولون بأنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعلية بالنحو المناسب له»[١].

لكن عندما ننتقل إلى مستوى التحليل الفلسفي نجد أنّه انطلق مع المسألة من بُعد آخر يختلف تمام الاختلاف عن النقطة التي انطلق منها البحث الكلامي. فالبحث الفلسفي لم يقف عند فاعل الفعل، بل تخطّى ذلك لتحديد الموقف من قضية الاختيار. فسواءً أكان الفعل صادراً عن الله أو عن الإنسان أو عنهما معاً، أتراه يصدر اختياراً أم بلا اختيار؟ هذا البُعد يوضّحه السيّد الصدر بقوله: «المسألة الفلسفية: وروح البحث فيها يرجع إلى أنّ فاعل هذه الأفعال سواء فرضناه في المسألة الأولى (الكلامية) الإنسان أو الله أو هما معاً، هل تصدر منه اختياراً أو بلا اختيار»[٢].

فقد يكون مبدأ الفعل هو الإنسان، لكن الفعل نفسه ليس فعلاً اختيارياً، وإنّما هو يصدر على نحو الفواعل الطبيعيّة، تماماً كالإحراق الذي يصدر عن النار، بيدَ أنّه ليس فعلاً اختياريّاً للنار بل هو فعل طبيعي لا دور فيه للاختيار.

في ضوء هذا التمييز يستنتج الصدر عدم كفاية البحث الكلامي وحده وينبّه إلى ضرورة استكماله بالبحث الفلسفي، وهو يقول: «من هنا نعرف أنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث السيّد الصدر، بقلم السيّد محمود الهاشمي، ج٢، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨.

المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض أنّنا قلنا هناك بأنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للإحراق»[١]. كما يقول موضّحاً المعنى ذاته في موضع آخر: «إنّ مجرّد اختيار المذهب الشيعي في المسألة الأولى القائل بأنّ للإنسان دخلاً في الفاعلية كما أنّ لله تعالى دخلاً فيها أو اختيار المذهب المعتزلي القائل بأنّ الإنسان هو الفاعل محضاً، لا يحتّم كون الإنسان مختاراً غير مجبور في فعله، فلعلّ صدور الفعل من الإنسان كصدور الإحراق من النار بناءً على فاعلية النار للإحراق». على هذا يسجّل ضرورة الانتقال إلى البحث الفلسفي أو المسألة الفلسفية كما يسمّيها، إذ هي «التي تنحسم بها مسألة الجبر والاختيار»[٢].

الاتجاهات الناشئة عن التحليل الكلامي

ليس في هذه الفقرة شيء جديد خارج نطاق التصوّر العام للمسألة كما عرضته البحوث السابقة، لكن وددنا أن نستفيد من منهجية السيّد الصدر وبيانه وهو يميّز بين البُعدين الكلامي والفلسفي، ويفرّع على البُعد الكلامي عدداً من الاحتمالات تشير إلى المذاهب الرئيسيّة التي بلورها الفكر العقيدي الإسلامي على هذا الصعيد.

فبعد أن يذكر روح التحليل الكلامي للجبر والاختيار، يسوق الاحتمالات التالية بشأن فاعل الفعل:

الاحتمال الأوّل: يبلور الصدر مفاد هذا الاحتمال بما نصّه: «أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان ولا نصيب لربّ العباد في الفاعلية، وهذا مذهب

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٣٠.

التفويض، وهو مذهب المعتزلة. وهذا يرجع بحسب الحقيقة إلى دعوى استغناء المعلول عن العلّة بقاءً، إذ لو فرض حاجة الانسان في وجوده البقائي إلى الله تعالى، ووجوده البقائي هو علّة بقائه، إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب لله في الفعل عرضياً وطوليّاً. وحيث إنّ هذا المبنى ساقط كما حُقّق في موضعه من الكلام والفلسفة إذ بُرهن على أنّ المعلول بحاجة إلى العلّة بقاءً أيضاً، يثبت بطلان التفويض»[١].

الاحتمال الثاني: يقول فيه: «أن يكون الفاعل محضاً هو الله تعالى وإنّما الإنسان محلّ قابل لذلك الفعل، من قبيل ما يفعله النجّار في الخشب حيث إنّ الخشب ليس فاعلاً للفعل وإنّما هو قابل له، وليس لمبادئ الإرادة في نفس الإنسان أيّ دخل في الفعل، واقتران الفعل بالإرادة دائماً إنّما هو صدفة متكرّرة، فصدور الفعل من الله يقترن صدفة دائماً مع إرادة الإنسان، وهذا مذهب الأشعري. وهذا الاحتمال هو الذي ينبغي أن يكون مقابلاً بالوجدان المدّعى في كلماتهم، حيث قالوا: إنّ هناك فرقاً بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة غير المرتعش، وهذا البحث بحسب الحقيقة لا يختصّ بالأفعال الاختيارية بل يأتي في كلّ عالم الأسباب والمسبّبات، فقد يقال: الإحراق شغل الله مباشرة يقترن بنحو الصدفة الدائمية بالنار، والوجدان المبطل لذلك أيضاً عامّ يشمل كلّ عالم الأسباب والمسبّبات، وهو وجدان سليم بالقدر المبيّن في الأسس المنطقية»[٢].

الاحتمال الثالث: هو الذي يشير إلى نظرية الأمر بين الأمرين، حيث يقول السيّد الصدر فيه: «أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعلية،

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩. وفي الجملة الأخيرة يحيل السيّد الشهيد إلى كتابه المعروف: الأسس المنطقية للاستقراء.

بمعنى كونهما فاعلين طوليّين، أيّ أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرّك لسانه ويديه ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً له»[1].

على هذا يتّضح أنّ محلّ النزاع في مجال البحث الكلامي لمسألة الجبر والتفويض يتمثّل بتحديد فاعل الفعل، وهو غيره في البحث الفلسفي.

٤ـ أدلّة النظرية الثالثة

جوهر ما تهدف إليه النظرية الثالثة أنّها تريد الحفاظ على السلطنة والعدل الإلهيّين معاً من دون تفريط بأحدهما على حساب الآخر. وهذا ما اختاره الشيعة الإمامية الاثنا عشرية تبعاً لتوجيهات أئمّة أهل البيت عليهم السلام وما صدر عنهم من روايات وأحاديث في هذا المجال، حتّى باتت نظرية الأمر بين الأمرين هي واحدة من العلامات التي تميّزهم على هذا الصعيد بعد أن اشتهروا بالإيمان بها.

لقد مرّ علينا خلال البحوث السابقة عدد من الوجوه الاستدلالية على هذه النظرية، هذا إن لم تكن النصوص الحديثيّة وما تضمّنته هي بنفسها خير دليل على صحّة الدعوى. مع ذلك تدفعنا منهجية البحث إلى تخصيص فقرة مستقلّة للدليل الذي ينقسم بدوره إلى عقلي ونقلي.

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج٢، ص٢٩. على أنّ الأمانة تقضي أن نذكر أنّ السيّد الصدر يشير إلى احتمالين آخرين يعزف عن أحدهما (وهو الخامس) لعدم انسجامه مع مبانيه، ويعدّ الآخر (الرابع) وجهاً آخر لنظرية الأمر بين الأمرين المذكورة في الاحتمال الثالث.

أ: الدليل العقلي

الحقيقة أنّ الدليل العقلي على النظرية الثالثة هو الدليل نفسه الذي تمّ به إسقاط نظرية التفويض المعتزلي. فقد أثبت البرهان العقلي استحالة ما تذهب إليه المعتزلة، على اعتبار أنّ الوجود الإمكاني هو عين الفقر والحاجة إلى الله وإلى العلّة الموجدة له، قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[١]، وهذا ما عبّر عنه صدر الدين الشيرازي بالوجود الفقري وبالإمكان الفقري كما مرّ تفصيلاً.

إذن فالدليل الذي أبطل دعوى المعتزلة في التفويض هو نفسه يثبت أنّ الوجود الإمكاني يحتاج إلى علّته التي أفاضت عليه الوجود حدوثاً وبقاءً، لا حدوثاً فقط كما ذهبت لذلك المعتزلة.

يمكن أن نشير على هذا الصعيد إلى عدد من الجهود الاستدلالية، منها:

١ ـ ما قام به السيّد الخوئي حين أوضح أنّ الفعل الإنساني يتوقّف على مقدّمتين تتمثّل الأولى بحياة الإنسان وقدرته وعلمه، والثانية هي مشيئته واستخدامه القدرة لإيجاد الفعل في الخارج. عند شرحه المقدّمة الأولى يذكر أنّ هذه المقدّمة للفعل الإنساني تفيض على الإنسان من الله سبحانه وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتيّاً، لينتهي بعد توضيح، إلى القول: «إنّ سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية أصلاً»[٢].

لقد انتهى الخوئي إلى هذا الأصل في معرض نقاش التفويض الاعتزالي مؤكّداً: «أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو

---

(١) فاطر: ١٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٨٧.

إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي، وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً»[١] ليتحوّل هذا الردّ على المعتزلة إلى دليل عقليّ على صحّة النظرية الثالثة، كما سلفت الإشارة لذلك.

٢ ـ في نطاق تحليل فلسفي يقدِّمه الطباطبائي للفعل الإنساني ينتهي بعد عدد من مستويات التمييز والتحليل للقول: «فما ذكره المعتزلة من كون الأفعال الإنسانية غير مرتبطة الوجود بالله سبحانه، وإنكار القدر، ساقط من أصله»[٢]وذلك بعد أن أثبت حاجة الوجود الإمكاني ـ ومنه الإنسان ـ إلى العلّة حدوثاً وبقاءً.

٣ ـ في بحوثه التوحيدية يقدِّم سبحاني نقداً للمرتكزات التي تقوم عليها نظرية التفويض الاعتزالي من خلال التمييز بين الإمكان في الماهية والإمكان في الوجود، لينتهي إلى أنّ الوجود الإمكاني قائم بالعلّة بجميع شؤونه وخصوصيّاته، وأنّ هذه الصلة «تبطل نظرية التفويض القائلة بانقطاع الصلة بين المبدأ والموجودات الإمكانية»[٣] ومن ثمّ فإنّ للفعل الإنساني نسبة إلى الله وإلى الإنسان معاً كما تفيد النظرية الثالثة.

هكذا ينتهي الدليل العقلي إلى أنّ المعلول يحتاج إلى علّته الموجدة له في أصل وجوده (كان التامّة) كما في أفعال وجوده وما يصدر عنه (كان الناقصة) لا فرق بين الحدوث والبقاء؛ لأنّه عين الحاجة والفقر إلى الله سبحانه.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ص٨٠. بشكل عام تلحظ مناقشته لنظرية التفويض في المصدر ذاته، ص٧٨ ـ ٨٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١ ، ص١٠٩؛ وينظر البحث الفلسفي في المصدر وما ترتّب عليه من نتائج ، ص١٠٥ ـ ١١٠ .

(٣) الإلهيّات، مصدر سابق، ج١، ص٦٨٨. كما ينظر النقاش كاملاً والنتائج المستخلصة منه في تأكيد نظرية الأمر بين الأمرين، ص٦٨٥ ـ ٦٩٠.

هذا الأساس العقلي مثلما يؤدّي إلى نقض القاعدة التي تقوم عليها نظرية المعتزلة، فهو يشيد في الوقت ذاته القاعدة التحتية لنظرية الأمر بين الأمرين، ومن ثمّ فهو بنفسه الدليل العقلي على صحّة النظرية الثالثة.

ب: الدليل النقلي

يجيء على مستويين قرآنيّ وحديثيّ، حيث يمكن الإشارة إليه كما يلي:

١ـ المستوى القرآني

هناك عدد غير قليل من الآيات القرآنية التي يمكن الاستدلال بها على نظرية الأمر بين الأمرين، نشير إلى بعضها كما يلي[١]:

• قوله سبحانه: ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾[٢]. الآية واضحة في أنّ للفعل نسبتين، نسبة إلى الله ونسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. بيدَ أنّ هذه النسبة إلى الاثنين ليست على الشراكة أو أنّها على حدٍّ سواء، وإنّما لكلٍّ من النسبتين حدودها وشروطها الخاصّة.

• قوله سبحانه: ﴿**قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ**﴾[٣]. نستفيد من هذه الآية وما شابهها،أنّ للفعل نسبتين؛ نسبة إلى الإنسان ونسبة إلى الله، ولكن بما يناسب كلا الفاعلين دون توهّم الشراكة أو أنّهما على حدٍّ سواء. يشير الطباطبائي إلى هذه النقطة بقوله: «للأفعال جهتان: جهة ثبوت ووجود، وجهة الانتساب إلى الفاعل، وهذه الجهة الثانية هي التي تتّصف بها الأفعال بأنّها طاعة أو معصية، أو حسنة أو

---

(١) ينظر البحث القرآني مفصّلاً، في: الإلهيّات، مصدر سابق، ج١، ص٦٩٦ـ ٧٠٠، وقد استفدنا من البحث؛ لعدم ضرورة تكرار الجهود في مثل هذه المواضع.

(٢) الأنفال: ١٧.

(٣) التوبة: ١٤.

سيّئة»[١].

في بحث ساقه الطباطبائي عن نسبة الأعمال، في ظلال الآية التي نحن بشأنها، انتهى بعد استعراض الاتجاهات التقليدية في فكر المسلمين، وبعد إشارة إلى بعض الاتجاهات المادّية المعاصرة؛ انتهى للقول في إثبات مقولة النسبتين لكن مع فارق الخصوصية بينهما، إلى ما نصّه: «فالحقّ أنّ للأفعال الإنسانية نسبة إلى فواعلها بالمباشرة، ونسبة إليه تعالى بما يليق بساحة قدسه»[٢].

• ثَمَّ طائفة من الآيات القرآنية نسبت الفعل الواحد إلى الله سبحانه في آية ثمّ عادت تنسبه نفسه إلى الإنسان في آية أخرى، كما في قوله سبحانه عن القسوة: ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً**﴾[٣]وكذلك قوله: ﴿**وَلكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَـهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[٤]. فبينما ينسب القرآن الكريم القسوة في هاتين الآيتين إلى اليهود أنفسهم، يعود في آية لينسبها إلى الله، حيث يقول: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً**﴾[٥]، والجمع المنطقي بينهما أنّ للفعل الواحد نسبتين، لأنّ المثبتات لاتنافي بينها.

من الواضح أنّ وجود نسبتين للفعل لا يصحّ إلاّ في ضوء نظرية الأمر بين الأمرين، ومن ثمّ فهذا الضرب من الآيات دليل على صحّة النظرية.

• من أبرز مزايا النظرية الثالثة أنّها تجمع في مركّب واحد بين نسبة الفعل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٠١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٩٨. بشأن مناقشة أبرز الاتجاهات في نسبة الأعمال ينظر المصدر ذاته، ص١٩١ ـ ١٩٨.

(٣) البقرة: ٧٤.

(٤) الأنعام: ٤٣.

(٥) المائدة: ١٣.

إلى الله ونسبته إلى الإنسان فتتحاشى الجبر وتحافظ على الاختيار الإنساني، وتصير من وراء ذلك إلى توازن متين بين أصل السلطنة والمشيئة والإرادة الإلهية من جهة وأصل العدل الإلهي من جهة أخرى، دونما تفريط بأحد الطرفين لحساب الآخر.

هذا الجمع المتوازن بين النسبتين والأصلين استمدّته نظرية الأمر بين الأمرين من كتاب الله. فمن جهة يخبر القرآن صراحة وفي آيات كثيرة أنّ الإنسان فاعل مختار في ممارسته وأفعاله، كما في قوله سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾[١]، وقوله: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[٢]، وقوله: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْـجَزَاءَ الأَوْفَى﴾[٤]، وقوله: ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٥]، وقوله: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[٦]، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٧]، وقوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[٨].

---

(١) فصّلت: ٤٦.
(٢) الطور: ٢١.
(٣) النور: ١١.
(٤) النجم: ٣٩ ـ ٤١.
(٥) الكهف: ٢٩.
(٦) الزمر: ٧.
(٧) الإنسان: ٣.
(٨) الشمس: ٧ ـ ١٠. لقد مرّ عدد كبير من هذه الآيات أثناء البحث عن اختيار الإنسان عند ردّ نظرية الأشاعرة التي ذهبت إلى أنّ الإنسان مجبر في فعله ومضطرّ.

على خطّ آخر يتحدّث عدد كبير آخر من آيات القرآن الكريم عن إحاطة مشيئة الله وإرادته وسلطنته بكلّ شيء، بحيث لا يشذّ أيّ فعل يصدر من أيّ فاعل في عالم الإمكان عن إذن الله ومشيئته، وأنّه لابدّ أن يكون تحت قدرته وسلطنته؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[١]، وقوله: ﴿**قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَد إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾[٣]، وقوله: ﴿**كَمْ مِنْ فِئَة قَلِيلَة غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ**﴾[٥]، وقوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾[٦].

بقي أن نعرف أنّ «الإذن» الذي تتحدّث عنه الآيات هو الإذن التكويني المرتبط بنظام الوجود وليس الإذن التشريعي. ومن خصائص الإذن التكويني أنّه لا يتخلّف بعكس الإذن التشريعي. مثال ذلك علاقة النفس الإنسانية بالجوارح، إذ ليس بمقدور الجارحة ـ كالعين مثلاً ـ أن تتخلّف عمّا تأمر به النفس حين تأمر العين بالإبصار، ولا بمقدور الأذن أن لا تسمع، وهكذا.

في الإذن التشريعي هناك حرية في الامتثال وعدمه، أمّا في التكويني فلا مناص من الامتثال بحكم الطبيعة الوجودية. وما تتحدّث عنه الآيات هو الإذن التكويني الذي لا تخلّف عنه البتّة.

---

(١) التكوير: ٢٩.
(٢) الأعراف: ١٨٨.
(٣) البقرة: ١٠٢.
(٤) البقرة: ٢٤٩.
(٥) البقرة: ٢٥١.
(٦) يونس: ١٠٠. لقد مرّت الإشارة إلى هذا النمط من الآيات عند مناقشة المعتزلة والردّ على نظريتهم في التفويض.

٢ ـ المستوى الروائي

تواجهنا على المستوى الروائي الدالّ على نظرية الأمر بين الأمرين دعوى تفيد أنّ الروايات في هذا المجال متواترة معنىً ومن ثمّ فهي قطعية من حيث السند[١]. حين يكون الأمر كذلك لا تحتاج هذه الروايات إلى البحث السندي.

كثيرة هي الروايات في هذا المضمار مرّت الإشارة لبعضها فيما سلف وهذا عدد آخر منها[٢]، نستعرضه كما يلي:

• عن يزيد بن عمير، قال: «دخلت على عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له: يابن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: (**لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين**) فما معناه؟ فقال: «**من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض. فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك**». فقلت له: يابن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقال: «**وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه**». فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيّة وإرادة في ذلك؟ فقال: «**أمّا الطاعات فإرادة الله ومشيّته فيها الأمر بها، والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيّته في المعاصي النهي عنها**

---

(١) جاء في «محاضرات في أصول الفقه» للشيخ محمّد إسحاق الفيّاض تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي ـ بعد استعراض عدد من تلك الروايات ـ ما نصّه: «فهذه الروايات المتواترة معنىً وإجمالاً، الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات نظرية الأمر بين الأمرين من ناحية أُخرى، بوحدها كافية لإثبات المطلوب فضلاً عمّا سلف من إقامة البرهان العقلي على بطلان كلتا النظريتين. وعلى هذا الأساس فكلّما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلابدّ من طرحه بملاك أنّه مخالف للسنّة القطعية وللدليل العلمي العقلي» المصدر، هامش ص٨٦.

(٢) ينظر في مصادر بعض هذه الأحاديث: التوحيد، الأصول من الكافي، ج١، ص١٥٥ ـ ١٦٢ ومواضع أخرى؛ بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٤ ـ ٦٠.

والسخط لها والخذلان عليها»[١]. ومن الواضح أنّ السائل أراد بقوله: «**فهل لله عزّ وجلّ مشيّة وإرادة في ذلك؟**» أن يعرف نسبة الفعل إلى الله سبحانه في عين نسبته إلى الإنسان. وهذا الموقف المزدوج في نسبة الفعل هو ما تنهض به نظرية الأمر بين الأمرين دون الاتجاهين الجبري والتفويضي.

• عن الجعفري، عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «ذُكر عنده الجبر والتفويض، فقال: **ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلاّ كسرتموه؟** قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: **إنّ الله عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلَبة، ولم يَهمِل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحُل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه**. ثمّ قال عليه السلام: **من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه**»[٢].

يلحظ أنّ هذا النصّ الروائي يحفظ التوازن بين المشيئة والسلطنة من جهة وبين العدل من جهة أخرى، وفي قول الإمام عليه السلام: «**هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما عليه أقدرهم**» دلالة واضحة على أنّ مشيئة الله لم تنقطع عن أفعالهم وهي تحت قدرته، كما أنّ في قوله عليه السلام: «**وإن لم يحُل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه**» تنزيه له سبحانه عن الظلم ومزالق الجبر والاضطرار.

لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ تعبير الإمام الرضا عليه السلام في قوله: «**هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه**» قد ورد بنصّه ـ مع اختلاف صيغة ضمير المخاطب ـ في حديث جدّه الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إلى عباية بن ربعي الأسدي في توضيح استطاعة العباد، حيث قال له عليه السلام:

---

(١) عيون أخبار الرضا، ص٧٨؛ بحار الأنوار، ج٥، ص١١ ـ ١٢، ح١٨.

(٢) التوحيد، ص٣٧٠؛ عيون أخبار الرضا، ص٨٢؛ بحار الأنوار، ج٥، ص١٦، ح٢٢.

«فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك»[1] كما سيوافينا النصّ كاملاً عندما تأتي الواقعة بتفاصيلها بعدئذ.

• توجَّه رجل إلى الإمام الصادق قائلاً له: إنّ أساس الدين التوحيد والعدل، وعلمه كثير لابدّ لعاقل منه، فاذكر ما يسهل الوقوف عليه، ويتهيّأ حفظه. فقال الإمام عليه السلام في جوابه: **«أمّا التوحيد فأن لا تجوّز على ربّك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»**[2].

• عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديقُ أبا عبدالله عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ كيف لم يخلق الخلق كلّهم مطيعين موحِّدين وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: **لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لأنّ الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنّة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتجّ عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إيّاه العقاب.** قال: **فالعمل الصالح من العبد هو فعله؟ والعمل الشرّ من العبد هو فعله؟** قال: **العمل الصالح العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشرّ العبد يفعله والله عنه نهاه.** قال: أليس فعله بالآلة التي ركّبها فيه؟ قال: **نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير قدر بها على الشرّ الذي نهاه عنه.**

قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: **ما نهاه الله عن شيء إلاّ وقد علم أنّه يطيق تركه، ولا أمره بشيء إلاّ وقد علم أنّه يستطيع فعله، لأنّه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون»**[3].

يردّ الشطر الأوّل من الحديث على الاتجاه الجبري الذي يذهب إلى أنّ هذه

---

(١) تحف العقول، ص٢١٣؛ علي والفلسفة الإلهية، ص٧٦.

(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص١٦ ـ ١٧، ح٢٣ عن التوحيد ومعاني الأخبار.

(٣) الاحتجاج، ص١٨٦؛ بحار الأنوار، ج٥، ص١٨ ـ ١٩، ح٢٩.

الأفعال ليست مسندة إلى الإنسان وإنّما هو محلّ لها وحسب ثمّ تعود بقيّة الأجزاء لتثبت نسبة الفعل إلى الإنسان لكن من غير أن تخرج عن إرادة الله وقدرته.

• عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً**»[١].

• عن الإمام الصادق أيضاً قوله عليه السلام: «**لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين**»[٢].

• في مرسلة أبي طالب القمّي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: **لا**. قال: قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال: **لا**. قال: قلت: فماذا؟ قال: **لطف من ربّك بين ذلك**»[٣] أي بين الجبر والتفويض.

٥ـ حصيلة المضمون الروائي

لقد توفّرت الروايات التي عرضناها آنفاً على إبراز عدد من المضامين، هي:

الأوّل: إبطال الجبر والتفويض معاً.

الثاني: إثبات العدل والسلطنة الإلهيّين معاً.

الثالث: إثبات الأمر بين الأمرين.

إذا كانت البحوث السابقة قد استوفت الحديث عن المضمونين الأوّل والثاني فلا يزال هناك مجال للحديث عن المضمون الثالث.

٦ـ تحليل الأمر بين الأمرين

ما نعنيه بالتحليل هو تقديم تصوير واضح لمقولة الأمر بين الأمرين يحفظ من جهة سلطنة الله ومشيئته وإرادته وقدرته، ولا ينجرّ من جهة ثانية إلى نسبة

---

(١) أمالي الصدوق، ص١٦٨؛ بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥، ص٤، ح١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٦٠، ح١٣.

(٣) الأصول من الكافي، ج١، ص١٥٩، ح٨.

الظلم والقبح إليه سبحانه بنفي العدل عنه.

ما سيوافينا من تفاصيل البحث قمين أن يثبت دقّة هذه المسألة وما تحتاج إليه من تدبّر شديد وحذر.

يمكن أن نعرض لتصوير مقولة الأمر بين الأمرين وتحليلها عبر مستويين، هما:

١ـ تصوير المعنى روائياً

توفّرت روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام على بيان المسألة والكشف عن أبعادها بدقّة وجلاء، بل دأب بعضها على تربية المؤمنين وتعليمهم على العقيدة الصحيحة في هذا المجال، من ذلك:

• سأل عباية بن ربعي الأسدي الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عن الاستطاعة، فردَّ عليه الإمام عليه السلام: «**إنّك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟**» فسكت عباية ولم يحر جواباً، لأنّه لو قال أملكها من دون الله، فهذا هو التفويض، ولو قال أملكها مع الله، فهو الشرك، إذ سيكون الله والإنسان شريكين في الفعل الواحد، فيكون الإنسان شريكاً لله. وبين المحذورين لم يجد عباية مخرجاً من المأزق إلاّ أن يلوذ بالصمت[1]، فما كان من الإمام أمير المؤمنين إلاّ أن أعاد عليه الكرّة مجدّداً، وهو يقول: **قل يا عباية**. قال: وما أقول يا أمير المؤمنين؟.

هنا جاء الدور للإمام كي يعلِّم عباية ـ ونحن من ورائه ـ أصول العقيدة الصحيحة في هذه المسألة الشائكة، وهو يقول له: «**تقول: تملكها بالله الذي**

---

(١) في «**تحف العقول**» (ص٢١٣) تصوير حيّ للمأزق، فبعد أن سكت عباية عن سؤال الإمام، قال له أمير المؤمنين عليه السلام: «إن قلت تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت إنّك تملكها دون الله قتلتك» لأنّ الأوّل شرك والثاني كفر.

يملكها من دونك، فإن ملّككها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك»[1].

يعكس هذا النصّ العلوي التوازن المطلوب بين الأصلين، فمن جهة يشير أنّ ملكية الإنسان لشيء هي بالله، ومن ثمّ لا يخرج ذلك التمليك عن سلطانه وملكه ومشيئته، كما أنّ ما يقدر عليه الإنسان هو بإقدار الله، وعندئذ لا يخرج ما عند الإنسان عن قدرة الله وسلطانه ومشيئته، وفي ذلك ردّ صريح ومباشر على نظرية التفويض الاعتزالي. من جهة أخرى يحفظ النصّ أصل العدل الإلهي بنسبة الفعل إلى الإنسان مباشرة كما في قوله: «**والقادر على ما عليه أقدرك**» فالإنسان قادر على الفعل، والفاعل المباشر هو الإنسان، وهذا ردّ صريح على الاتجاه الجبري ونظرية الأشاعرة التي سلبت الإنسان مسؤوليّته عن أفعاله.

• المعنى نفسه جاء في واقعة أخرى، نقرأ في نصّها: مرَّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون بالقدر، فقال لمتكلّمهم: **أبالله تستطيع؟ أم مع الله؟ أم من دون الله تستطيع؟** فلم يدر ما يردّ عليه. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **إن زعمت أنّك بالله تستطيع فليس إليك من الأمر شيء، وإن زعمت أنّك مع الله تستطيع فقد زعمت أنّك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنّك من دون الله تستطيع فقد ادّعيت الربوبية من دون الله تعالى**. فقال: يا أمير المؤمنين لا، بل بالله أستطيع. فقال: **أما إنّك لو قلت غير هذا لضربت عنقك**»[2].

ما يتّضح من هذين النصّين الروائيين ـ وغيرهما أيضاً ـ أنّ مقولة الأمر بين الأمرين التي أطلقها أئمّة أهل البيت عليهم السلام لتحديد الموقف من الفعل الإنساني في نسبته إلى الله سبحانه وإلى الإنسان، وفي التمييز بين الجبر

---

(١) تحف العقول، ص٢١٣؛ الميزان، ج١، ص١٠١ بنقله عن الاحتجاج للطبرسي.
(٢) التوحيد، ص٣٦٣؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٣٩، ح٦١ والنصّ عن بحار الأنوار.

والتفويض، لا تعني أنّ نصْف الفعل للإنسان ونصفه الآخر لله على نحو الشراكة بينهما، أو أنّ نصفه تفويض ونصفه جبر. فالتصوّر الأوّل شرك، والثاني لا يحلّ المشكلة بل يزيدها التباساً وتعقيداً. فالجمع بين الجبر والتفويض ليس حلاًّ ولا حقّاً؛ لأنّه من غير المعقول الجمع بين المستحيلين.

ما ترمي إليه نظرية الأمر بين الأمرين هو أن لا يكون الفعل الإنساني في فعل الله مباشرة، بحيث يسند إلى الله مباشرة ولا يسند إلى الإنسان، ولا أن يسند إلى الإنسان فقط ولا يسند إلى الله، بل المقصود أنّ الفعل الإنساني يسند إلى الإنسان ويسند إلى الله سبحانه أيضاً، لكن مع حفظ الجهتين، وفي إطار ما مرّ ذكره تفصيلاً من أنّ لكلّ فعل جهتين؛ جهة ثبوت، وجهة أخرى مسندة إلى الفاعل. فالفعل الإنساني وإن كان يصدر بقدرة الإنسان نفسه، إلاّ أنّه يكون بإقدار الله الدائم الذي لا ينقطع، ففي كلّ لحظة وآن هناك تمليك وإقدار من الله للإنسان، فيسند الفعل إلى الإنسان وإلى الله مع حفظ الجهتين وفاقاً لما سلفت إليه الإشارة مفصّلاً.

٢ـ تصوير المعنى عرفياً

رغم الوضوح الذي تتّسم به النصوص الروائية ووفرتها، برزت شروح في فهم مقولة الأمر بين الأمرين بين علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام والباحثين المنتمين إلى خطّهم، لاسيّما على مستوى الفهم العرفي الذي ساقوه من خلال الأمثلة، كي يستكملوا به العرض النظري. على أنّ هذه الأمثلة بذاتها تستبطن بذور قراءتين مختلفتين لمعنى النظرية وما ترمي إليه، كما سيأتي في الفقرة اللاحقة إن شاء الله.

يشتهر في الأروقة العلمية المثال الذي قدّمه السيِّد الخوئي (ت: ١٤١٣هـ) لتقريب نظرية الأمر بين الأمرين، بالأخصّ وأنّه جاء في أكثر من

موضع من دروسه وكتبه وتقريراته أو ما يشابهه.

يشير بدءاً إلى أنّ الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة أصناف. ثمّ يستعرضها مع المثال والتشبيه، كما يلي:

الأوّل: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدرة والاختيار على تحريك يده، ثمّ ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ في جنبه شخصاً راقداً، وهو يعلم أنّ السيف المشدود بيده سيقع عليه فيهلكه حتماً. من الطبيعي أنّ هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ومن ثمّ لا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا الحادث ولا يتوجّه إليه الذمّ واللوم أصلاً، بل المسؤول عنه هو من ربط يده بالسيف وإليه يتوجّه اللوم والذمّ. هذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها.

الثاني: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلى غيره أصلاً، كما إذا افترضنا أنّ المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حرّ قد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، فعندئذ إذا صدر منه قتل في الخارج فهو يستند إليه دون المعطي، وإن كان المعطي يعلم أنّ إعطاءه السيف ينتهي به إلى القتل، كما أنّه يستطيع أن يأخذ منه السيف متى شاء، بيدَ أنّ ذلك لا يصحّح استناد الفعل إليه، لأنّ الاستناد يدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً، والمفروض أنّه لا مؤثّر في وجوده ما عدا تحريك يده وقد كان مستقلاًّ فيه. هذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها.

الثالث: ما يصدر منه باختياره واستعمال قدرته رغم أنّه فقير بذاته بحاجة في كلّ آن إلى غيره، بحيث لو انقطع منه مدد الغير في آنٍ انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما لو افترضنا أنّ للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تيّاراً كهربائياً ليبعث في عضلاته قوّة ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيّار الكهربائي بيده، وهو

الساعي لإيصال القوّة في كلّ آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آن عن السلك الكهربائي انقطعت القوّة عن جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً، والمولى يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما. أمّا العبد فحيث إنّه صار متمكّناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوّة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلى المولى فحيث إنّه كان معطي القوّة والقدرة له حتّى حال الفعل والاشتغال بالقتل، مع أنّه متمكّن من قطع القوّة عنه في كلّ آن شاء ذلك وأراد. وهذا هو واقع نظرية الأمر بين الأمرين وحقيقتها[1].

أمّا السيِّد الصدر (استشهد: ١٤٠٠هـ) فقد أوضح النظرية ببيان وجيز أشفعه بتطبيق على حركة الإنسان، حين قال: «أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعلية، بمعنى كونهما فاعلين طوليّين، أي أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرِّك لسانه ويديه ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً له تعالى، ومفاضة آناً فآناً ومعطاة من قِبل الله. وهذا أحد الوجوه التي فسّر بها الأمر بين الأمرين»[2].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، محمّد إسحاق الفيّاض، ج٢، ص٨٧ ـ ٨٩ مع تغيير طفيف في بعض الكلمات؛ أجود التقريرات، ج١، ص٩٠. وهذا الكتاب هو دورة أُصولية لدروس الشيخ النائيني قام السيّد الخوئي بتقريرها. أيضاً: البيان في تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، طبعة ١٣٩٤هـ، ص١٠٢ حيث ذكره ببيان آخر وعلى نحو أوجز.

(٢) بحوث في علم الأصول(٢)، مباحث الدليل اللفظي، ج٢، ص٢٩.

٧ـ نظرية التفسير

تعكس البيانات النظرية والأمثلة التي تساق حول الأمر بين الأمرين اختلافاً ملحوظاً في فهم المقولة وتحديد المقصود منها، يعود إلى طبيعة المرتكزات التي ينتهي إليها صاحب الرأي، لاسيّما موقفه الذي يتبنّاه من مسألة حاجة الممكن إلى العلّة وعلّة احتياجه إليها.

بهذا الصدد يمكن أن نفرز قراءتين تستند كلّ واحدة منهما إلى نظرية في التفسير تتباعد عن الأخرى، هما:

١ـ القراءة الأولى

وهي التي يمكن أن تستمدّ من خلال مثال السيّد الخوئي وبيان السيّد الصدر قدّس سرّهما تفيد أنّ الإنسان مخلوق لله سبحانه بكلّ ما يملك من قوّة وسلطنة وإرادة واختيار وقدرة واستعمال لهذه القدرة، وهو بحاجة إلى إفاضة الله حدوثاً وبقاءً، بيدَ أنّه هو الذي يباشر الفعل بإرادته واختياره وقدرته من دون أن يجبره الله سبحانه عليه. على هذا تصير للفعل نسبتان؛ الأولى: إلى الإنسان بوصفه الذي يباشر الفعل، والثانية: إلى الله سبحانه باعتباره المعطي للقوّة والقدرة حدوثاً وبقاءً.

بهذا اللحاظ تختلف هذه النظرية عمّا ذهب إليه المعتزلة من أنّ الإنسان محتاج إلى الله سبحانه حدوثاً لا بقاءً، كما أنّها تختلف عن الأشاعرة في نسبة الفعل إلى الله مباشرة وسلب الإنسان عن مسؤوليّة فعله.

وفق هذا التصوير للأمر بين الأمرين يصير الإنسان فاعلاً قريباً، والله سبحانه فاعلاً بعيداً. هذه القراءة هي البارزة بين صفوف علماء الإمامية في القديم والحديث، وإليها تشير المصادر المختصّة في دراسة المسألة من دون أن تنفي وجود قراءة أخرى ترتكز إلى أساس نظري هو غير الأساس الذي يقوم عليها هذا التفسير.

على سبيل المثال ينسب إلى المحقّق الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) هذه الطريقة من التنظير حيث ذكر أنّ الله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور، فالله سبحانه فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب في هذه الطريقة[(١)].

هناك نصّ طويل يعكس هذه القراءة مع مرتكزاتها النظرية يعود إلى صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) يتضمّن بعض اللفتات الأخرى في إضاءة هذا المعنى للأمر بين الأمرين بالإضافة إلى تشبيهات عرضية. فبعد أن استعرض الشيرازي عدداً من الآراء وصل للقول: «وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء وخواصّ أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم إلى أنّ الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلاّ بعد وجود الآخر كالعَرَض الذي لا يمكن وجوده إلاّ بعد وجود الجوهر. فقدرته على غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانات، فبعضها صادرة عنه بلا سبب، وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلاّ بعد سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبِّب الأسباب من غير سبب (أي فاعل بعيد).

وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية، وكيف يتوهّم النقصان والاحتياج مع أنّ السبب المتوسّط أيضاً صادر عنه، فالله سبحانه غير محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلى أحد غيره. وقالوا: لا ريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجود، ولا في أنّ صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام. فالصادر عنه إمّا خير محض كالملائكة ومن ضاهاها، وإمّا أن يكون الخير فيه غالباً على الشرّ كغيرهم من الجنّ والإنس.

---

(١) شرح رسالة مسألة العلم، عن الحكمة المتعالية، ج٦، هامش ص٣٧١، تعليقة للشيخ هادي السبزواري.

فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالأصالة، والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع. ومن هنا قيل: إنّ الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها، على قياس من لسعت الحيّة إصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه، فإنّه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة، ولولاها لم يرد القطع أصلاً، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به إشارة إلى الفرق الدقيق.

وأنت تعلم أنّ هذا المذهب أحسن من الأوّلين وأسلم من الآفات، وأصحّ عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف، فإنّه متوسّط بين الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها»[1].

كما أشار الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) إلى القراءة ذاتها في أكثر من موضع، منها «نهاية الحكمة» حيث كتب: «فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختيارية إلاّ وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط»[2] ومثال الأخير هو الفعل الإنساني.

أمّا في تعقيبه على الشيرازي في «الحكمة المتعالية» فقد أشار الطباطبائي إلى وجود قراءتين لنظرية الأمر بين الأمرين أو مذهبين بحسب تعبيره ذكر أنّهما غير متدافعين، وقد أوضح المذهب الأوّل والمرتكز النظري الذي يقوم عليه، بقوله: «إنّ في المذهب السابق سلوكاً من طريق الكثرة في الوحدة، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة. فعلى الأوّل، للفعل استناد إلى فاعله القريب وإلى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه، والانتساب طوليّ لا عرْضيّ، فلا تُبطل إحدى النسبتين الأخرى، ولا يلزم الجبر الباطل، لانّ العلّة الاولى إنّما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار، فلا يقع إلاّ اختياراً، ولا

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٠١.

يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله وتسقط إرادته»[١]. على هذا الأساس تصحّ النسبتان معاً، حيث يسند الفعل إلى الإنسان باعتبار أنّه فاعل مباشر، كما يسند إلى الله سبحانه باعتبار أنّه فاعل تسبيبيّ وفاعل الفاعل، من غير أن تُبطل إحدى النسبتين الأخرى.

لا يعنينا مناقشة هذه القراءة والأساس النظري الذي تقوم عليه في توصيف الأمر بين الأمرين لاسيما وأنّها غير متدافعة مع التي ستليها[٢]، وإن كان هناك افتراق في الأساس النظري بينهما. لكن من الحريّ أن نعرف أنّ الإذعان إلى هذا التصوير لنظرية الأمر بين الأمرين يقوم على أساس الإيمان بالمرتكزات التي قدّمتها الحكمة المشائية لمسألة الوجود الإمكاني. فهناك افتراق بين المدرستين المشائية والحكمة المتعالية بشأن الوجود. فالذي ذهبت إليه الفلسفة المشائية أنّ الوجود الإمكاني وجود في نفسه وإن كان قائماً بغيره، وهو الله سبحانه، وذلك على خلاف ما ذهبت إليه الحكمة المتعالية من أنّ الوجود الإمكاني وجود في غيره، ولا يعدو أن يكون معنىً تعلّقياً، أي وجوداً قائماً في غيره.

إذن فهذا التفسير لنظرية الأمر بين الأمرين ينسجم مع أصول الفلسفة المشائية ومرتكزاتها بالأخصّ في مسألة الوجود الإمكاني وطبيعة الفهم الذي تقدّمه على هذا الصعيد. أمّا من يؤمن بأصول فلسفة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها فلا يسعه إلاّ أن يتخطّى هذا التفسير إلى تفسير آخر، هو الذي تعكسه القراءة الثانية.

هناك ملاحظة تستحقّ الذكر فيما يتعلّق بطبيعة التفسير الذي يتبنّاه كلّ من السيّد الصدر والسيّد الخوئي، فبينما تكشف نصوصهما عن التزام بأصول

---

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، هامش رقم (٢) للسيّد الطباطبائي، ص٣٧٢.

(٢) هذا ما ذهب إليه الطباطبائي في تقويم القراءتين. ينظر: المصدر السابق، هامش ص٣٧٢.

مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها على صعيد الوجود الإمكاني، تراهما في نظرية التفسير ينأيان عنها، فيظهر عدم الانسجام واضحاً بين الأساس النظري أو المنطلق المعرفي في المسألة وبين التعليل أو نظرية التفسير المتبنّاة.

على سبيل المثال يتّضح من نصوص السيّد الشهيد الصدر ـ على الأقلّ في كتاب «فلسفتنا» ـ إيمانه بنظرية صدر الدين الشيرازي ونسبته النظرية إليه مباشرة، فعندما يدرس حاجة الأشياء إلى علّة[1]، يشير إلى أربع نظريات، ثمّ يبدي ميله، بل تبنّيه لنظرية الشيرازي في الإمكان الوجودي أو الفقري القائمة على أساس أصالة الوجود، حيث يقول: «ونظرية الإمكان الوجودي، هي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ»[2].

ثمّ ينعطف بعد بيان، ليقول مجدّداً: «وهكذا نعرف أنّ السرّ في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب، ليس هو حدوثها، ولا إمكان ماهيّتها، بل السرّ كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها؛ فإنّ حقيقتها الخارجية عين التعلّق والارتباط، والتعلّق أو الارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلّق به ويرتبط»[3].

الحقيقة لا يقف الموقف الفكري للسيّد الصدر عند هذه التخوم بل يتعدّاها إلى ما هو أبعد، فعندما يشير إلى اختلاف الفلسفتين المشائية والمتعالية حول الإمكان، تراه لا يخفي انحيازه إلى الحكمة المتعالية وتصحيح موقفها في الإمكان الوجودي، حين يقول: «فسوف نقتصر على نظرية الإمكان الوجودي في مسألتنا، نظراً إلى ارتكازها على الرأي القائل بأصالة الوجود، أي

---

(١) فلسفتنا، مصدر سابق، الطبعة العاشرة، ١٤٠١هـ، ص٣١٥ فما بعد.

(٢) فلسفتنا، ص٣١٩ (هذا النصّ والنصوص الآتية من الطبعة العاشرة).

(٣) المصدر السابق، ص٣٢٢.

الرأي الصحيح في الاختلاف الفلسفي الأعمق الذي أشرنا إليه»[١].

مع السيّد الخوئي لا يختلف الأمر في شيء وهو يصرّح تبنّيه التامّ للموقف الصدرائي من المسألة في مواضع متعدّدة، عند حديثه عن حاجة الممكن إلى علّة، يقول في أحدها: «فالصحيح إذن هو نظرية ثانية، وهي أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتيّاً، هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي»[٢] وهذه هي نظرية الشيرازي.

كذلك ما ذكره في موضع آخر بقوله: «إنّ سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده... يعني أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّه شيء له الربط والخضوع»[٣]. كما يقول في موضع آخر وهو يبيّن رؤيته لنظرية الأمر بين الأمرين: «إنّ الأشياء الخارجية بكافّة أشكالها أشياء تعلّقية وارتباطية، وإنّها عين التعلّق والارتباط، وهو مقوّم لكيانها ووجودها... فلو انقطعت الإفاضة عليها في آنٍ ماتت تلك الأشياء فيه حتماً وانعدمت»[٤].

بناءً على هذا المرتكز النظري الذي يذهب إلى أنّ الوجود الإمكاني وجود تعلّقيّ هو عين الربط ـ بمعنى أنّ وجوده في غيره لا أنّه وجود في نفسه ـ لا يتّسق التصوير السابق لنظرية الأمر بين الأمرين؛ إذ هناك عدم انسجام بين الأساس النظري والمعنى المنتزع أو نظرية التفسير. أجل، ليس هناك مشكلة تواجهها هذه القراءة إذا ما أخذنا بالتفسير الفلسفي المشائي للوجود الإمكاني والأساس النظري الذي يبني فهمه عليه.

إذن نخلص إلى نتيجة تفيد أنّ الأساس النظري المتمثّل بطبيعة الفهم

---

(١) فلسفتنا، مصدر سابق، ص٣١٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٨٠.

(٣) المصدر السابق، ص٨٧.

(٤) محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٩٠، ٩١.

الذي تقدّمه الفلسفة المشائية للوجود الإمكاني يفرز قراءته الخاصّة لنظرية الأمر بين الأمرين، هذه القراءة التي تختلف عن قراءة أخرى تضطلع بها فلسفة الحكمة المتعالية، تبعاً لاختلاف الأساس النظري ذاته متمثّلاً بفهم آخر تقدّمه الحكمة المتعالية للوجود الإمكاني. على أن يلحظ أنّ هناك ضرباً من عدم الانسجام عند السيّد الخوئي بين الأساس المعرفي وبين النتيجة والتصوير الذي قدّمه للأمر بين الأمرين، فبينما نحا في البُعد المعرفي منحىً يقوم على أساس الحكمة المتعالية عاد في النتيجة المستخلصة (أو البُعد الآيديولوجي) ليلتزم موقف الفلسفة المشّائية.

هذه الملاحظة تمتدّ لتشمل السيّد الصدر إذا كان الملاك في موقفه المعرفي هو ما ذكره في كتاب «فلسفتنا».

٢ـ القراءة الثانية

تخطّت مدرسة الحكمة المتعالية القراءة التي تقوم على أساس الفلسفة المشائية، لتقدّم نظرية أخرى للتفسير تقوم على فهمها الخاصّ للوجود الإمكاني. فلو عدنا إلى صدر الدين الشيرازي نراه بعد أن تعرّض للقراءة الأولى أو المذهب الأوّل بحسب تعبيره الذي تبنّاه الحكماء وخواصّ الإمامية كما ذكر، وختم تقييمه له بالقول: «إنّ هذا المذهب أحسن من الأوّلين (الجبري والتفويضي) وأسلم من الآفات، وأصحّ عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف، فإنّه متوسّط بين الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها»[١] عاد ليقول: «وذهب طائفة أخرى ـ وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصّة ـ إلى أنّ الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال وترتّبها في القرب والبُعد من الحقّ الأوّل والذات الأحدية، يجمعها حقيقة واحدة إلهيّة

(١) الحكمة المتعالية، ج٦، ص٣٧٢. وقد عقّب السيّد الطباطبائي في هامش له بالصفحة ذاتها إلى أنّ هذين المذهبين أو القراءتين غير متدافعتين.

جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنى أنّ المركّب من المجموع شيء واحد هو الحقّ سبحانه ـ حاشا الجناب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب ـ بل بمعنى أنّ تلك الحقيقة الإلهية مع أنّها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نوره في أقطار السماوات والأرض، ولا ذرّة من ذرّات الأكوان الوجودية إلاّ ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها، وهو قائم على كلّ نفس بما كسبت، وهو مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزايلة[1] ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ**﴾[2]. وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف ممّا وجدوه وحصّلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم، وهو ممّا أقمنا عليه البرهان مطابقاً للكشف والوجدان»[3].

بعد هذه المقدّمة التي لا يهمّنا فيه ما ذكره من أنّ بعضهم أحرزها بالكشف والشهود بعد العبادة والتزكية، بل يهمّنا طبيعة البرهان الذي يقيمه دليلاً على صحّة الدعوى، لأنّ ما يصل إليه الإنسان بالكشف والشهود يعدّ شأناً ذاتياً لا حجّية له ولا إلزام على الآخرين إلاّ بقدر ما يصحّحه البرهان ويقوّمه الدليل؛ بعد ذلك كلّه ينتقل الشيرازي إلى تقديم تفسيره للأمر بين الأمرين على أساس أصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزات العرفان النظري في هذا الخطّ. يقول: «كما أنّه ليس في الوجود شأن إلاّ وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلاّ وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة، فلا حكم إلاّ لله، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم، يعني

---

(١) إشارة إلى مضمون كلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام يقول فيه: مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُزَايَلة (نهج البلاغة، الخطبة الأولى).

(٢) الزخرف: ٨٤.

(٣) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

كلّ حول فهو حوله، وكلّ قوّة فهي قوّته، فهو مع غاية عظمته وعلوّه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنّه مع غاية تجرّده وتقدّسه لا يخلو منه أرض ولا سماء، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[(١)].

فإذا تحقّق هذا المقام ظهر أنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح ـ كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواسّ وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها ـ من الوجه الذي بعينه يُنسب إليه. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز ـ وهو مع ذلك شأن من شؤون الحقّ الأوّل ـ فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ، على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس»[(٢)].

ما يريده الشيرازي من هذا النصّ هو أنّ للفعل نسبتين حقيقيّتين كلتاهما مباشرة، لا أنّ إحداهما مباشرة والأخرى بالتسبيب؛ وفاقاً لنظرية الفاعل القريب والفاعل البعيد التي عكستها القراءة الأولى. وفق هذا التصوير تغدو كلا النسبتين حقيقيّتين وقريبتين ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ من دون واسطة. عند هذه النقطة يعقّب الطباطبائي على هذا التصوير الجديد للنظرية بقوله: «وعلى الثاني (المذهب الثاني بحسب التعبير الشيرازي) للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطة، من جهة إحاطته به في مقامه، كما أنّ له استناداً إلى فاعله الممكن. ولا يلزم جبرٌ لأنّ إحاطته تعالى بكلّ شيء إحاطة بما هو عليه، والفعل الاختياري في نفسه اختياريّ، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد»[(٣)].

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ص٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٣) الحكمة المتعالية، ج٦، هامش ص٣٧٢ بقلم السيّد الطباطبائي.

هكذا تفترق هذه القراءة عن التي سبقتها بأنّها تسند الفعل إلى الله سبحانه مباشرة وحقيقة كما تسنده إلى فاعله الإنساني، لكن مع حفظ الجهة، حيث يكون لكلّ فعل جهتان: جهة وجود، وجهة ما يأخذه من عناوين الطاعة والمعصية، والقبح والحسن ونحو ذلك ممّا سلفت الإشارة إليه.

لو بحثنا عن الأساس النظري الذي ترتكز إليه هذه القراءة لرأيناه يكمن في طبيعة الفهم الذي تقدّمه مدرسة الحكمة المتعالية إلى العلاقة ما بين العلّة والمعلول، حيث ذهب هذا الاتجاه الفلسفي إلى أنّ المعلول هو عين الربط والحاجة إلى الله سبحانه. هذا الأساس يبدو واضحاً فيما كتبه الطباطبائي بهذا الشأن، وهو يقول: «من طريق آخر: قد تبيّن في مباحث العلّة والمعلول أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجود رابط غير مستقلّ متقوّم بوجود العلّة، فالوجودات الإمكانية كائنة ما كانت روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مستقلّة منه، محاطة له، بمعنى ما ليس بخارج. فما في الوجود إلاّ ذات واحدة مستقلّة به تتقوّم هذه الروابط وتستقلّ. فالذوات وما لها من الصفات والأفعال، أفعال له»[1].

يكشف هذا النصّ عن مسعىً لتأسيس قراءة جديدة للأمر بين الأمرين يقوم على أساس نظرية الإمكان الفقري والوجودي لصدر الدين الشيرازي، التي ترى في عالم الإمكان وجوداً في غيره لا وجوداً في نفسه ـ كما يذهب إلى ذلك الاتجاه الفلسفي المشائي الذي تستند إليه القراءة الأولى ـ.

هكذا تغدو نسبة الفعل إلى الفاعل المباشر وإلى الله نسبة حقيقية. فالله سبحانه مقوّم لكلّ وجود في مرتبة ذلك الوجود ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[2]. فهذه المعيّة هي المعيّة القيّومية، أو هو سبحانه ـ كما قال الإمام أمير المؤمنين ـ :

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٠١.

(٢) الحديد: ٤.

«**داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة**». وهذه البينونة هي كما يقول: «**بينونة صفة لا بينونة عزلة**». فإذن كما يسند الفعل إلى هذا الوجود الربطي يسند أيضاً إلى ذلك الوجود الاسمي القائم به هذا الوجود، لكن كلّ بحسبه، فالأوّل باعتبار أنّه قائم في غيره، والثاني باعتبار أنّه قائم بذاته. هذا المعنى يمكن أن نلمحه في كلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام عندما يصف عالم الإمكان أو الوجود الإمكاني بأنّه قائم في سواه و«**كلّ قائم في سواه معلول**».[(١)]

على هذا يتبيّن أنّ الركن الوثيق لهذه القراءة للأمر بين الأمرين يتمثّل في أنّ الله سبحانه ليس فاعلاً بعيداً ـ كما كانت تذهب إليه القراءة الأولى ـ بل هو فاعل قريب ومباشر، لكن مرّة أخرى مع حفظ الجهة؛ حذر الوقوع في خطأ التصوّر بوحدة النسبة، بحيث يُظنّ أنّ كلّ ما ينسب إلى الإنسان من طاعة ومعصية، وشرب وأكل وغيرها من الأمور ينسب إلى الله أيضاً. كلاّ، وقد مرّ علينا تعبير الطباطبائي: «أقول: للأفعال جهتان، جهة ثبوت ووجود، وجهة الانتساب إلى الفاعل. وهذه الجهة الثانية هي التي تتّصف بها الأفعال بأنّها طاعة أو معصية، أو حسنة أو سيّئة»[(٢)].

مثال عرفي

هناك مثال عرفيّ لتصوير نظرية الأمر بين الأمرين في ضوء هذه القراءة يبدو أنّ أوّل من ساقه هو الشيخ المفيد (٣٣٦ـ ٤١٣هـ)[(٣)]، ثمّ عاد السيّد الطباطبائي إلى ذكره، وهو يقول: «فَمَثَلُ هذا مثل المولى من الموالي العرفية

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة: ١٨٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٠١.

(٣) يقول الشيخ جعفر سبحاني عن نسبة هذا المثل: «ما ذكره معلّم الأُمّة الشيخ المفيد على ما حكاه عنه العلاّمة الطباطبائي في محاضراته، ولم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد» ثمّ يسوق المثال بعينه. ينظر: **الإلهيات**، مصدر سابق، ج١، ص٦٢٩.

يختار عبداً من عبيده ويزوّجه إحدى فتياته ثمّ يقطع له قطيعة ويخصّه بدار وأثاث وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود وأجل مسمّى، فإن قلنا إنّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى، وملّكه ما ملك فإنّه لا يملك، وأين العبد من الملك! كان ذلك قول المجبرة. وإن قلنا إنّ للمولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه جعله مالكاً وانعزل عن المالكية، وكان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة.. ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين وقلنا إنّ المولى مقامه في المولوية وللعبد مقامه في الرقّية، وأنّ العبد إنّما يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أنّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحقّ الذي رآه أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقام عليه البرهان»[1].

يعني بقوله: «ملك في ملك» أنّ الله هو المالك، والعبد مالك لما ملّكه الله مع حفظ مالكيّته التكوينيّة وإذنه. وربّما يكون هذا المعنى هو المستفاد من كلام الإمام أمير المؤمنين في توضيحه معنى الاستطاعة حينما سأله عنها عباية بن ربعي الأسدي، فعلّمه عليه السلام: «**تقول: إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك... فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**»[2] وغير ذلك ممّا مرّ معنا من نصوص روائية في هذا المعنى.

مثال آخر وتحليل

يضرب صدر الدين الشيرازي مثالاً لتبيين القراءة الثانية في ضوء فعل النفس وقواها. لكن قبل أن نأتي على ذكر نصوصه على هذا الصعيد يتعيّن بيان مقدّمة في طبيعة فهم قوى النفس وعلاقة النفس بما يصدر عنها. إنّ في الإنسان نفساً إنسانية هي التي تعرف بـ «النفس الناطقة»، كما توجد مجموعة من القوى كالقوّة الباصرة والسامعة والذائقة والشامّة، والقوى الظاهرة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٠٠.

(٢) تحف العقول، مصدر سابق، ص٢١٣.

والباطنة. من جهة أخرى، لهذه القوى مجموعة من الأدوات كالعين والأذن والأنف واللسان. فهذه أدوات لتلك القوى التي هي قوى النفس ووسائل لها، ثمّ تأتي النفس من وراء هذه القوى.

السؤال: عندما تقوم قوّة من هذه القوى كالقوّة الباصرة بفعل الإبصار من خلال العين، فهل يسند هذا الفعل إلى النفس أيضاً على وجه الحقيقة؟ هناك تصوّران في الجواب، هما:

الأوّل: أنّ النفس فاعل بعيد، والقوّة فاعل قريب.

الثاني: أنّ هذا الفعل كما يُسند إلى هذه القوّة حقيقة وبلا أدنى شائبة مجاز، كذلك يُسند إلى النفس حقيقة.

يقوم الجواب الثاني على تصوّر في مباحث النفس الفلسفي قام صدر الدين الشيرازي بدراستها وتحليلها، لينتهي إلى أنّ فعل القوى هو فعل النفس، أو كما يعبّر صاحب المنظومة:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى

فإذا ما رأت القوّة الباصرة بواسطة العين فالنفس هي التي رأت. يعين على هذا الاتجاه الاستعمال اللغوي إذ يقول الإنسان: «رأت عيني» وهي نسبة حقيقيّة لا يشوبها مجاز، كما يقول: «رأيت» وهذه أيضاً نسبة حقيقيّة لا مجاز فيها. كما يقول: «كتبتُ بيدي» و: «كتبت» حيث الاستعمالان صحيحان والنسبة فيهما نسبة حقيقيّة.

بعد هذه المقدّمة نعود إلى الشيرازي الذي يقول بعد أن كان قدّم نظريته لفهم الأمر بين الأمرين: «معرفة النفس وقواها أشدّ معين على فهم هذا المطلب. فإنّ فعل الحواسّ والقوى الحيوانية والطبيعية كلّها فعل النفس، كما هو التحقيق، مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد، كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين أنّه قد يقع

الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه»[١]. يريد النصّ بقوله: «لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد» أن ينفي التصوّر الذي قد يظنّ أنّ نصف الفعل للنفس ونصفه للقوّة التي تبصر أو تسمع وما إلى ذلك.

على الغرار ذاته عندما نذكر نظرية الأمر بين الأمرين في تحديد الموقف من الفعل الإنساني، فلا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن ـ خطأً ـ بأنّ ذلك يكون على نحو الشركة بين الله والإنسان بحيث يسند نصف الفعل لله ونصفه الآخر للعبد، كلاّ بل كلّه لله وكلّه للإنسان، لكن مع حفظ الجهة بين الوجود الغني والوجود الفقير، أو الوجود الاسمي القائم بذاته والمعنى الحرفي القائم بغيره.

لقد أطلق الشيرازي على هذه النظرية في تفسير الأمر بين الأمرين وصف المذهب الرابع، بعد أن مرّ على مذهب الأشاعرة، ثمّ المعتزلة، ثمّ مذهب المشهور بين الإمامية، وقد قال في وصفه: «لا شبهة في أنّ المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة، لو تيسّر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتمّ، وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال، وبه يتحقّق معنى ما ورد من كلام إمام الموحِّدين عليه السلام: **لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين**، إذ ليس المراد منه أنّ في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض»[٢].

المعرفة بين منهجين

بعد أن ينتهي الشيرازي من استعراض ما أطلق عليه بالمذاهب الأربعة، يقول: «فهذا ما عندي من مسألة خلق الأعمال التي اضطربت فيها أفهام الرجال»[٣]. ثمّ يعود بعدئذ للحثّ على معرفة النفس كطريق لمعرفة الله وما

---

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص٣٧٧.

يرتبط بالتوحيد من بحوث، بما فيها الموقف من الأفعال[١].

في الحقيقة لا تقتصر الدعوة إلى معرفة النفس كسبيل إلى معرفة الخالق على الشيرازي وحده، بل هي تبرز كمنهجية في المعرفة بإزاء المنهجيّات الأخرى. وجذور هذا المنهج يعود إلى القرآن الكريم نفسه وإلى الروايات والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمّة أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين. وما دام الشيرازي قد أثار الحديث عن هذه النقطة بمناسبة بيان موقفه من الأفعال، فمن الحريّ بنا أن نستفيد من الفرصة ونتوفّر على إضاءات عامّة لمعنى هذا المنهج المعرفي.

لا ريب أنّ القرآن الكريم هو الذي وضع حجر الأساس لهذا النمط من المعرفة، في قوله سبحانه: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾[٢]، فالطريق الأنفسي في الآية هو سبيل إلى معرفة الله يأتي إلى جوار الطريق الآفاقي، وستكشف الأحاديث الشريفة تقدّم الطريق الأنفسي على الطريق الآفاقي. من الآيات الأخرى الدالّة على النهج ذاته قوله سبحانه: ﴿**وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ**﴾[٣].

أمّا في الحديث الشريف فهناك كثرة مستفيضة من النصوص الدالّة على منهج المعرفة النفسية وعلاقته بمعرفة الله فيما يفضي إليه من معرفة حقّة، هي بين المعرفتين أنفعهما. من ذلك النبوي المشهور عند الفريقين: «**من عرف نفسه عرف ربّه**» أو «**فقد عرف ربّه**». وفي «الغرر والدرر» روى الآمدي من كلمات الإمام أمير المؤمنين القصار عشرين حديثاً ونيّفاً في معرفة النفس، منها قوله عليه السلام: «**أعظم الحكمة معرفة الإنسان نفسه**»، وقوله: «**غاية المعرفة أن يعرف**

---

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٣٧٧ فقرة بعنوان: «تمثيل فيه تحصيل».

(٢) فصّلت: ٥٣.

(٣) الذاريات: ٢٠ ـ ٢١.

المرء نفسه»، وقوله: «**من عرف نفسه عرف ربّه**» وقوله: «**عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه؟**»، وقوله: «**معرفة النفس أنفع المعارف**»، وقوله: «**المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين**»[1].

تستند المعرفة الآفاقية التي تنطلق من التعاطي مع الواقع الخارجي، إلى النظر الفكري، ومن ثمّ فهي حركة فكرية ترشد إلى تأليف الأقيسة واستعمال البرهان للتحقّق من صحّة النتائج التي تبلغها؛ لذلك فهي بحاجة إلى انتباه دائم وتركيز مستمرّ على مقدّماتها، كما أنّها عرضة للشبهات والاختلاف والزوال لأنّها علم حصولي. وفوق ذلك للمعرفة الفكرية مدىً محدّد ليس بمقدورها أن تتخطّاه، ولا تترتّب عليها بالضرورة آثار تربوية إصلاحية وتغييرية. فما أكثر من يعلم علماً دينيّاً وسلوكُه لا ينمّ عن الاستقامة والصلاح.

أمّا المعرفة الأنفسية التي تتّجه حركتها نحو الداخل فهي تتّسع لتشمل جميع بني الإنسان لأنّها في نفسها ليست من السنخ الذي يحتاج إلى تأليف الأقيسة وصفّ المقدّمات وممارسة الجهد البرهاني، بل يكفي فيها إحساس الإنسان بذاته وأنيّته، هذا الإحساس الذي لا يخلو منه إنسان على وجه البسيطة بغضّ النظر عن المستوى العلمي والوضع المدني والحضاري. أجل، قد لا ينمّي الإنسان هذا النمط من المعرفة أو يلهو عن التفكير في حقيقة نفسه، بيدَ أنّه مهما اندكّ بهموم الحياة فلا يخلو من ومضات تشعّ على هذا الطريق.

لهذا يلمس المتقصّي لأشواط التأريخ الإنساني أنّ الإنسانية مذ كانت كان طريق معرفة النفس بمجاهدتها وقطعها عمّا يصرفها عن الانشغال، وستبقى

---

(١) توفّر السيّد الطباطبائي على رصد عدد وافر من هذه الأحاديث في موضعين من بحوثه، هما: رسالة الولاية، طبعة مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٨١، ص٣٨ ـ ٣٩، و الميزان، ج٦، ص١٧٣ ـ ١٧٤ نقلهما عن: الدرر والغرر للآمدي.

هذه السيرة ماضية أبد الدهر وإلى آخر يوم من حياة الإنسان على الأرض. ولّما كانت المعرفة النفسية محفوفة بمشاقّ التهذيب والتزكية، فقد انصرف أكثر الناس عنها على الرغم من الرصيد الثرّ الذي تتمتّع به في ذات كلّ إنسان، وأضحت خياراً للقلّة.

ومع مشروعية الطريقين الآفاقي والأنفسي في معرفة الله سبحانه، إلاّ أنّ من السهل أن نلحظ ترجيح النصوص للمعرفة الأنفسية بوصفها الطريق الأفضل والأكمل المؤدّي إلى الله. فالذي يشتغل على خطّ المعرفة النفسية بحيث تكون نفسه محور همّه، فإنّ هذا يدفعه دفعاً لإصلاح نفسه بحيث ينشط في تعديل أوصافها وفعالها، وعندما تكون النفس الإنسانية يقظة نظيفة، لا غرض للإنسان إلاّ الانشغال بها عن غيرها، فإنّ هذه المعرفة تفضي به للتوجّه إلى ربّه والانقطاع إليه، فتحصل عنده معرفة دون واسطة، فيكون وكأنّه عرف الله بالله، لأنّ النفس آية من آيات الله وأقرب شيء إلى الإنسان، ومن ثمّ فهي طريق مفتوح إلى الله، والله سبحانه هو الغاية التي ينتهي إليها الطريق ﴿**وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْـمُنْتَهَى**﴾[1].

ما يزيد من أهمّية هذا النهج في المعرفة هو تأكيد الهدي الإلهي لأهمّيته والحثّ عليه، فقد ركّزت عليه الأديان ونبوّات السماء جميعاً. وحسب الطباطبائي: «إنّ الأديان والمذاهب على اختلاف سننها وطرقها لا تروم إلاّ الاشتغال بأمر النفس في الجملة»[2]، وقوله: «إنّ الوجهة الأخيرة لجميع أرباب الأديان والمذاهب والأعمال هو تهذيب النفس»[3].

على أنّ هذا الطريق نفسه محفوف بمزالق ومخاطر، منها ما ذكره أحد

---

(١) النجم: ٤٢.

(٢) الميزان، مصدر سابق، ج٦، ص١٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص١٨٥.

روّاده، بقوله: «اعلم أنّ مَثَل هذا السائر الظاعن مثل مَن يسلك طريقاً قاصداً إلى غاية. فإنّما الواجب عليه أن لا ينسى المقصد، وأن يعرف من الطريق مقدار ما يعبر منه، وأن يحمل من الزاد قدر ما يحتاج إليه. فلو نسى مقصده آناً ما هام على وجهه حيران، وضلّ ضلالاً بعيداً.

ولو ألهاه الطريق ومشاهدته وما فيه، بطل السير، وحصل الوقوف. ولو زاد حمل الزاد، تعوّق السعي وفات المقصد»[1].

لا ريب أنّ من مزالق هذا الطريق تحويله إلى موضوع في منهج المعرفة الفكرية، ثمّ إغراقه بالاجتهادات والتنظيرات، حيث تبرز فيه الاختلافات ويغدو شأنه شأن أيّ معرفة نظرية أخرى، فيلهو الإنسان بالنظر عن العمل. وما أدلّ هذا القول في التعبير عن هذا المنزلق: «واعلم أنّ عرفان النفس بغية عملية لا يحصل تمام المعرفة بها إلاّ من طريق السلوك العملي دون النظري. وأمّا علم النفس الذي دوّنه أرباب النظر من القدماء فليس يغني من ذلك شيئاً»[2].

تبقى هناك مشكلات أخرى يصطدم بها منهج المعرفة النظرية الفكرية بشأن التوحيد، فمع أنّ المعرفة ممكنة في هذا المجال من وجه، إلاّ أنّها محاطة بقيود كثيرة، ومحفوفة بمزالق خطيرة، تظافر النقل على الإشارة إليها، من ذلك ما جاء في جزء حديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ومن زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لأنّ الحجاب والصورة و المثال غيره، وإنّما هو واحد موحّد فكيف يوحّد من زعم أنّه يوحِّده بغيره. إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره**»[3].

(١) رسالة الولاية، السيّد محمد حسين الطباطبائي (ط.مؤسسة البعثة)، ص٥١.

(٢) الميزان، مصدر سابق، ج٦، ص١٩٤. نحيل من يريد الاطّلاع على المزيد في هذا المعنى إلى بحث السيّد الطباطبائي في رسالة الولاية و الميزان، ج٦ ص١٦٩ ـ ١٩٤.

(٣) التوحيد، باب صفات الذات وصفات الأفعال، ص١٤٣.

غاية ما ينتهي إليه الكلام في المعرفة النفسية أنّها أتمّ من المعرفة الآفاقية وأنفع، وجوهر ما يراد من هذه المعرفة أن تنصرف النفس الإنسانية عن كلّ شيء وتتّجه إلى ربّها، حتّى إذا ما ساقها التوفيق إلى ذلك عن طريق السلوك العملي، فلن يحجبها عن الله حجاب، ولن تستتر عليه بستر، وهذا هو حقّ المعرفة الذي يمكن للإنسان أن يبلغه.

عودة لنصّ الشيرازي

بعد هذا الاستطراد الذي نرجو أن يكون فيه ما ينفع نعود إلى السياق. فقد تركنا صدر الدين الشيرازي وهو يحثّنا للعودة إلى كتاب النفس الإنسانية بعد أن استعرض المذاهب الأربعة في الأفعال الإنسانية، لنجد في تدبّرها بغيتنا في التدليل على صحّة المذهب الرابع الذي ينسب الأفعال إلى الله والإنسان معاً على النحو الذي مرّ، ووفاقاً للتمييز الآنف الذكر بين الاثنين.

فتحت عنوان «تمثيل فيه تحصيل» كتب الشيرازي ما نصّه: «فعليك أن تتدبّر في كتاب النفس وتتأمّل في الأفعال الصادرة عن قواها، حتّى يظهر لك أنّ الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ، لا كما يقوله الجبري، ولا كما يقوله القدَري، ولا أيضاً كما يقول الفلسفي[1]، فانظر إلى أفعال المشاعر والقوى التي للنفس الإنسانية حيث خلقها الله تعالى مثالاً، ذاتاً وصفةً وفعلاً، لذاته وصفاته وأفعاله. واتلُ قوله تعالى: ﴿**وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ**﴾[2]، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»، فإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كلّ حاسّة وقوّة ـ من حيث هو فعل تلك القوّة ـ هو فعل النفس. فالإبصار مثلاً فعل الباصرة لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو

---

(١) أي أنّه فاعل بالتسبيب على ما هو عليه موقف الفلسفة المشائية.

(٢) الذاريات: ٢١.

انفعال البصر بها، وكذلك السماع فعل السمع لأنّه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيء منهما إلاّ بانفعال جسماني، وكلّ منهما فعل النفس بلا شكّ لأنّها السميعة البصيرة بالحقيقة، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية: أنّ النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقّاشاً إلاّ أنّ الاستخدام هاهنا طبيعيّ وهناك صناعيّ. وفي المشهور زيف وقصور، فإنّ مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرّده صانعاً لذلك الفعل، فمستخدم البنّاء لا يلزم أن يكون بنّاءً، وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً، فكذا مستخدم القوّة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سميعاً وبصيراً، مع أنّا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أنّ نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كلّ إدراك جزئيّ وشعور حسّي، وهي بعينها المتحرّك بكلّ حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة إلى قوانا سيّما القريبة من أفق عالم النفس.

وسنحقّق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في إيضاح القول بأنّ النفس بعينها في العين قوّة باصرة، وفي الأذن قوّة سامعة، وفي اليد قوّة باطشة، وفي الرجل قوّة ماشية، وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء، فبها تبصر العين وتسمع الأذن، وتبطش اليد، وتمشي الرجل»(١).

هذا المعنى هو الذي صوّره السبزواري في منظومته الفلسفية بقوله:

النفس في وحدتها كلّ القوى   وفعلها في فعله قد انطوى

يسجّل النصّ الصدرائي رفضه بوضوح لموقف الفلسفة المشائية فيما تذهب إليه من أنّ النفس لا ترى، بل تستعمل القوّة التي ترى، ولا تسمع بل تستخدم القوّة التي تسمع وهكذا، لأنّ لازم ذلك أن لا يصحّ نسبة السمع والبصر إليها، وهذا خلاف الوجدان.

لقد نسج على المنوال ذاته أغلب من جاء بعد صدر الدين الشيرازي

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٣٧٧ ـ ٣٧٨.

خلال أربعة قرون ونصف، فمن المعاصرين يذكر السيّد الخوئي هذه النظرية ويعدّها من الواضحات، فيما يسجِّله من نقاط أثناء مناقشة الشيخ النائيني، حيث جاء في تقريرات دروسه الأصولية ما نصّه: «الأولى: أنّ النفس تتّحد مع كافّة قواها الباطنة والظاهرة. ولقد اشتهر في الألسنة أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فبطبيعة الحال أنّ الأفعال التي تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها، لغرض أنّها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادة لها تمام الانقياد، فلا يصدر منها فعل إلاّ بأمرها». ثمّ يعقب على هذه النقطة بقوله: «أمّا النقطة الأولى فالأمر فيها كما ذكره قدّس سرّه لأنّ هذه القوى كلّها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس. وهذا واضح فلا حاجة إلى مزيد بيان»[(١)].

يبدو أنّ الاتجاه العام للخوئي هو التوافق مع أصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها خلا بعض المواضع مثل مبحث الإرادة مثلاً. وما يكشف عنه هذا النصّ هو توافقه التامّ مع الشيرازي في هذه النقطة التي تمثِّل أساساً تحتياً للقراءة الثانية. بيدَ أنّ المفارقة ـ كما أسلفنا ـ تبرز في تبنّي السيّد الخوئي للقراءة الأولى في الفعل الإنساني ممّا ينمّ عن تعارض بين الاساس المعرفي ونظرية التفسير، فبينما ينبغي أن يقوده موقفه المعرفي إلى القراءة الثانية، تراه قد مال إلى القراءة الأولى التي تستند معرفياً إلى الموقف الفلسفي المشائي.

هذه الملاحظة تنطبق بحذافيرها على موقف السيّد الصدر، إذا كان الأساس فيه هو ما تبنّاه معرفياً في «فلسفتنا» على التفصيل الذي مرّ آنفاً.

ما دمنا نمرّ على آراء المعاصرين فمن الحريّ أن نشير إلى أنّ الشيخ مصباح يزدي يستفيد في إيضاح هذا التصوير للعلاقة ما بين النفس وقواها من التوحيد الأفعالي، ويقارب بينهما في التشبيه تبعاً لصدر الدين الشيرازي الذي

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٦٢، ٦٣.

يسجّل في تقريبٍ أنّ النفس كلّ القوى، ما نصّه: «هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال»[١]. فالتوحيد الأفعالي ينطلق من مقولة «لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله» لكن على قراءة لا تسقط في المنحدر الأشعري الذي ألغى نظام الوسائط وقانون العلّية وتأثير العوامل الطبيعية، بل وحّد بين الاثنين فنسب الفعل إلى الله وإلى الفواعل الطبيعيّة والاختيارية مع حفظ الفارق في الجهة بين الاثنين. فكذلك النفس. فجميع الأفعال تُنسب إليها وتنسب إلى قواها العاملة أيضاً على التوضيح الذي مرّ[٢].

هكذا تنتهي القراءة الثانية التي توحّد في نسبة الفعل إلى الله والإنسان، مع الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، لتنتهي بذلك نظرية التفسير بوجهيها أو بقراءتيها.

أمّا طبيعة العلاقة بين التفسيرين فيمكن أن نلمسها في تعقيب عليهما للطباطبائي. فبعد أن أثبت الإرادة وما يرتبط بنظرية الأمر بين الأمرين وفق الاتجاه الأوّل الذي يغلب عند متكلِّمي الإمامية والفلسفة المشائية ويذهب إلى أنّ الله فاعل بعيد، عاد ليعرض المبحث ذاته في ضوء الاتجاه الثاني الذي تمثِّله مدرسة الحكمة المتعالية وتذهب إلى أنّ الله سبحانه فاعل قريب؛ انتهى للقول: «ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيده هذا البرهان (المستند إلى الحكمة المتعالية) وبين كونه فاعلاً بعيداً (المستند للفلسفة المشائية) كما يفيده البرهان السابق المبني على ترتّب العلل وكون الشيء علّة لذلك الشيء، فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسية لوجود ماهيات العلل والمعلولات،

---

(١) **الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج٨، الباب الخامس، الفصل الرابع، ص

(٢) ينظر: شرح الجزء الثامن من **الأسفار الأربعة**، دروس الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، تحقيق وتأليف محمد سعيدي مهر، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٩٦٦، ج١، ص٤٥٠، بالفارسية.

على ما يفيده النظر البدويّ، والقرب هو الذي يفيده النظر الدقيق»[١].

تبقى إشارة أخيرة، فإذا كان مألوفاً أن تنسب القراءة الثانية في تفسير الأمر بين الأمرين إلى الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) ومَنْ جاء بعده من أتباع مدرسته وآخرين فإنّ للشيخ جعفر سبحاني رأياً ذهب فيه إلى أنّ الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) هو في طليعة من عرض هذه القراءة، حتّى أنّه يذكر بأنّ المثال العرفي الذي يسوقه الطباطبائي لتوضيحها قد أخذه من المفيد، على ما يذكر الطباطبائي نفسه في دروسه. يقول سبحاني بهذا الصدد وبعد أن ينتهي من عرض القراءة الأولى: «إنّ بعض المحقّقين من الإمامية وفي مقدّمتهم معلّم الأمّة الشيخ المفيد، وبعده صدر المتألّهين وتلاميذ نهجه يرون الموقف أدقّ من ذلك، ويعتقدون أنّ للفعل نسبة حقيقيّة إلى الله سبحانه، كما أنّ له نسبة حقيقيّة إلى العبد، ولا تبطِل إحدى النسبتين الأخرى»[٢].

الخلاصة

١ ـ للتوحيد ثلاث مراتب هي التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي. وإذا كان البحث في التوحيدين الذاتي والصفاتي يعطي ثماره على صعيد بناء العقيدة التوحيدية للموحّد كما ينبغي، فإنّ نتائج البحث في الأفعالي أوثق صلة بالجانب السلوكي والعملي.

٢ ـ المقصود بالتوحيد الأفعالي هو الإيمان بأنّ ما من فعل في الوجود طبيعيّ أو اختياريّ، علّة كان أو معلولاً، يصدر عن موجود مجرّد أو مادّي، شاعراً كان الفاعل أم لا؛ إلاّ هو بإرادة الله سبحانه، حدوثاً وبقاءً. فكلّ شيء قائم به، وهو القيّوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلاّ به وبإذنه.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٠١.

(٢) الإلهيّات، مصدر سابق، ج١، ص٦٩٢.

٣ ـ عمد الكتاب إلى تغطية التوحيد الأفعالي من خلال عدد من القضايا والمقولات البارزة التي تدخل في قوامه أو تعدّ مرتبة من مراتبه، جاء في طليعتها التوحيد الخالقي وما اكتنف الموضوع من نظريات حول الفواعل الطبيعيّة والاختيارية، ثمّ القضاء والقدر، ومقولة النظام الأحسن ومسألة الشرور، والتوحيد الربوبي، والعرش والكرسي والأسماء الحسنى.

٤ ـ معنى توحيد الخالقية أنّ الله سبحانه هو الفاعل المستقلّ على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثّر في الوجود إلاّ هو، ولا خالق سواه.

٥ ـ تكتنف موضوع توحيد الخالقية إشكالية تنبع من المفارقة التي يحسّها الإنسان بين مقتضى إيمانه وما يمليه عليه هذا الضرب من التوحيد من أنّه لامؤثّر في الوجود حقيقة إلاّ الله، وبين ما يلمسه بوجدانه ومن خلال الشواهد الحسّية من وجود تأثير وأسباب وعوامل تتحرّك في الطبيعة والوجود وعلى مستوى الإنسان نفسه، وحينئذ كيف يصار للتوفيق بين هذا التأثير، والتوحيد الخالقي الذي يعني نفي تأثير ما سوى الله جلّت قدرته؟

٦ ـ انطلق البحث من صُلب الإشكالية السالفة ليتعاطى مع موضوعه عبر دائرتين مركزيّتين، هما: الفواعل الطبيعيّة والفواعل الاختيارية. فمكث مع المقولة الأولى عبر تيّارين أو مدرستين أو اتجاهين رئيسيّين أفرزهما فكر المسلمين إزاء الفواعل في النطاق الوجودي، هما الاتجاه الشعري، والاتجاه الآخر الذي يضمّ في قاعدته الشيعة الاثني عشرية والمعتزلة على فرق بين الاثنين في طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق منهما لمقولة التأثير.

٧ ـ إذا أردنا تلخيص الموقف الأشعري بإيجاز شديد فإنّه ينكر مبدأ السببيّة ليبقى وفيّاً لإيمانه في نفي تأثير أيّ فاعل في الوجود غير الله سبحانه. فالأفعال الكونية عند الأشاعرة كلّها جائزة لا ترتيب لها ولا نظام، ولا علّية

ولا معلولية ولا ملازمة بين الاثنين.

تمّ مناقشة هذه الرؤية من زاوية آثارها السلبية على منظومة الفكر الإسلامي نفسه وفي الطليعة التوحيد، إذ إنّ نقض مبدأ السببيّة وتجميد العلاقة بين الدليل والمدلول يغلق الطريق لإثبات الصانع (جلّ وعلا) وإثبات النبوّة والكتاب، فلا تصل منظومة الفكر إلى إثبات التوحيد الخالقي حتّى بالصياغة الأشعرية ذاتها.

مشكلة الأشاعرة أنّهم تصوّروا بأنّ إثبات فاعلية شيء غير الله يتنافى مع الفاعلية الإلهية؛ نتيجةً لخلطهم بين العلل الطولية والعرضية.

٨ ـ الشيعة الإمامية الاثنا عشرية والمعتزلة كلاهما يتّحدان في موقف مناهض للأشاعرة ويقفان على أرضية نظرية واحدة تؤمن بفاعلية الأسباب الطبيعيّة والوجودية، لكن يبقى بين الشيعة والمعتزلة بون شاسع. لقد التزم المعتزلة بقراءة معاكسة للاتجاه الأشعري فسقطوا بالإشكالية الأشعرية ذاتها، لكن غاية ما هناك أنّهم انحازوا إلى الشقّ الثاني منها.

توضيح ذلك أنّ المعتزلة قدّموا نفي الفاعلية الإلهية ثمناً لإيمانهم بمبدأ السببيّة، تماماً كما ضحَّى الأشاعرة بمبدأ السببيّة ثمناً لإيمانهم باختصاص التأثير بالله وحده.

المطلوب مركّب نظريّ يجمع بين التأثير الإلهي ومبدأ السببية معاً، وهذا هو صلب الموقف الإمامي.

٩ ـ أفرز الفكر الإسلامي ثلاثة اتجاهات رئيسيّة في الفواعل الاختيارية وفي الطليعة الفعل الإنساني، توزّعت على ثلاث مدارس بارزة هي المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الإثني عشرية.

اختارت المدرسة الأولى موقفاً يفيد بأنّ الأفعال التي تصدر من الإنسان هي فعل الله حقيقة، فأنكرت دور الإنسان وآمنت بالجبر، ولم تنفعها نظرية

الكسب التي سعى بعض رموز المدرسة إلى التخفيف من خلالها من غلواء الجبر. من التبعات الخطيرة التي ترتّبت على المنحى الجبري وسلب الإنسان مسؤوليته عن فعله: إنكار العدل، وإنكار الحسن والقبح العقليّين، والإيمان بعدم قبح تكليف ما لا يطاق وغير ذلك.

أمّا المعتزلة فقد ذهبت إلى أنّ هذه الأفعال هي فعل الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال، وهذه نظرية التفويض في مقابل الجبر الأشعري.

الحقيقة أنّ المعتزلة اندفعوا إلى موقفهم التفويضي على خلفية حرصهم على حريم العدل الإلهي، ورغبة في تصحيح الثواب والعقاب على أساس استقلال الإنسان وحرّيته في فعله، ليكون الجزاء الإلهي عدلاً، بيدَ أنّ هذا الحرص على وصف الله بعدله أوقعهم في محذور كبير؛ ذلك أنّهم سلبوا الله سبحانه قدرته وسلطانه!

لاريب أنّ حالة الشدّ والاستقطاب العنيف بين الأشاعرة والمعتزلة، كانت تسهم في عملية تطرّف كلّ فريق وتخندقه فكرياً في موقف فكريّ مناقض بالكامل للفريق الآخر.

لقد توسّطت بين النظريتين ثالثة أنكرت الجبر والتفويض معاً وقالت فيما بينهما. وهذه هي نظرية «الأمر بين الأمرين» التي يتبنّاها الشيعة الإمامية ويدافعون عنها تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ويعدّونها منسجمة مع توحيد الخالقية دون النظريتين الأوليين.

١٠ ـ لقد خصّص البحث صفحات طويلة لمناقشة الاتجاهين الجبري والتفويضي، ليستنتج أنّهما لا يصمدان أمام التمحيص العقلي والمناقشة النقلية قرآناً وسنّة. وبتهاويهما يسقط هذا الاستقطاب الذي مزّق الفكر الكلامي للمسلمين ودفع الأمّة إلى التخبّط وساهم في ضياعها وتخلّفها. وبتهاوي الاثنين انفتح الطريق أمام رؤية جديدة هي تلك التي تعبّر عن نفسها بمقولة

الأمر بين الأمرين.

ليست مقولة الأمر بين الأمرين تلفيقاً ساذجاً بين الجبر والتفويض. كلاّ؛ ذلك أنّ الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا ضدّين لا ثالث لهما، بحيث تنبغي الصيرورة داخل أحدهما بالضرورة، بل بينهما منزلة ثالثة ـ هي أوسع ممّا بين السماء والأرض، كما في الحديث الشريف ـ تنشد الإطاحة بذلك الاستقطاب الوهميّ وتفتح عقل الإنسان المسلم على آفاق رحيبة.

من هذا المنظور، قدّم أئمّة أهل البيت تفسيراً للفعل الإنساني حافظ على العدل والسلطنة معاً، فلم يضحِّ بالعدل من أجل إثبات السلطنة والملك والمشيئة، ولا فرّط بالسلطنة والمشيئة لأجل إثبات العدل.

١١ ـ بالإضافة إلى التغطية النقلية المكثّفة التي التزم بها البحث في جميع فقراته، حيث جاءت النصوص الحديثيّة الكريمة وافية بالغرض؛ بالإضافة إلى ذلك سعى إلى تقديم عدد من المداخل النظرية ربّما كان أبرزها هو التمييز بين التحليل الكلامي والفلسفي لمقولة الجبر والاختيار، حيث كان المنطلق في البحث الكلامي تمركزه حول فاعل الفعل الإنساني، في حين لم يلبث التحليل الفلسفي عند فاعل الفعل، بل تخطّى ذلك لتحديد الموقف من قضية الاختيار. فسواء كان الفعل صادراً عن الله أو عن الإنسان أو عنهما معاً، أفتراه يصدر اختياراً أم بلا اختيار؟

في ضوء هذا التمييز ذهب عدد من الرموز في طليعتهم السيّد الصدر من المعاصرين، إلى عدم كفاية البحث الكلامي لحسم النزاع في مسألة الجبر والاختيار، وأنّ من الضروري أن يتمّ الانتقال إلى البحث الفلسفي لاستكمال الرؤية وإتمام صياغتها.

١٢ ـ من المداخل النظرية التي ساهم بها البحث التمييز في نظرية التفسير

بين قراءتين لمقولة «الأمر بين الأمرين»؛ قراءة ترتكز إلى التفسير الفلسفي المشائي للوجود الإمكاني والأساس النظري الذي يبني فهمه عليه، وللعلاقة بين العلّة والمعلول، وقراءة أخرى تنطلق من مدرسة الحكمة المتعالية وطبيعة الفهم الذي تقدّمه للوجود الإمكاني وللعلاقة بين العلّة والمعلول وما يترتّب على ذلك من تصحيح نسبة الفعل إلى الله والإنسان.

في الوقت الذي يسجِّل البحث صحّة القراءتين انطلاقاً من صحّة الأساسين المعرفيين اللذين ينهضان عليهما، لا يخفى تبنّيه للقراءة الثانية وأنّها أتمّ من الأولى وأكثر انسجاماً مع المضامين النصّية.

١٣ ـ ممّا أشار إليه البحث طبيعة العلاقة بين نظريات المسلمين في هذا النمط من المقولات العقيدية وبين واقعهم الاجتماعي، انطلاقاً من التأثير القائم بين الفكر العقيدي والفكر الاجتماعي.

فبقدر ما يتعلّق الأمر بمقولة التقدّم والتخلّف بمعناهما المدني، لاشكّ أنّ الحالة التي تعيشها مجتمعات المسلمين من خلال الرؤية الأشعرية، في كيفيّة تعاملها مع الطبيعة من حولها وما تزخر به من إمكانات وطاقات، تركت آثاراً فظيعة على الواقع الحاضر. فالنظرية الجبرية ونسبة كلّ شيء إلى الله بالمعنى الأشعري، يجمّد الفعل الإنساني إزاء الطبيعة ويصدّ الإنسان عن المبادرة والاقتحام والإبداع.

على أنّ التبعات السلبية ستتضاعف على المسلمين أكثر حينما نضمّ إليها تلك الآثار الناشئة عن مقولة الفواعل الاختيارية وخاصّة الفعل الإنساني وتجاذبه بين القضاء والقدر بالمعنى العرفي الخاطئ، كما سيجيء عنه الحديث تفصيلاً في البحث اللاحق.

البحث الثاني

القضاء والقدر

وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني

إنّ الخروجَ من بين فكّي ثنائية الجبر والتفويض، واندراجَ الأفعال الإنسانية في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين لم يُعفِ المسيرة الإنسانية عامّة والعقل الإنساني خاصّة من التورّط بعثرات نظرية نشأت عن التباس الأمر في التوفيق بين عدد من الظواهر والمعتقدات.

فإذا كانت نظرية الأمر بين الأمرين قد أشادت بنيانها على قواعد ركينة من القرآن الكريم وأدلّة بيّنة من السنّة القطعية، كما نهضت بها البراهين العقلية، فإنّ ذلك لم يمنع ثقافة الفكر الديني من أن تواجه معضلة على صعيد التوفيق بين المدلول العملي للنظرية الذي يعني هيمنة الإنسان على مصيره بإذن من خالقه سبحانه وامتلاكه الحرية في تقرير هذا المصير بنفسه كما يشاء، وبين الإيمان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن صراحة وتحدّثت به السنّة القطعية، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار النظر البدوي الذي يوحي أنّ مقتضى الإيمان بعقيدة القضاء والقدر هو إبطال الاختيار، فتعطيل فعّالية العمل الإنساني.

معنى القضاء والقدر أنّ كلّ شيء مقدَّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل بحيث لن يكون بمقدوره أن ينفكّ عن مصيره المقرّر له سلفاً، على ما يُوحي به عدد كبير من النصوص القرآنية والروائية، كما في قوله سبحانه: ﴿**قُلْ لَنْ**

يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا﴾[١]، وفي العلويّ الشريف: «**فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر**». والإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار هي أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الإيمان بعقيدة القضاء والقدر وما تُمليه من تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية ـ وهي التي يستحيل تخلّفها ـ بالفعل، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده كما دلّت عليه نظرية الأمر بين الأمرين. بل ثَمّ ما يتخطّى تخوم الالتباس أو الإشكالية الجزئية إلى إشكالية عامّة لا ترى في عقيدة القضاء والقدر إلاّ الجبر المطلق، بحيث تحوّل القضاء والقدر إلى هاجس مقلق ومقولة مرعبة، بحسب ما ينتهي إليه مرتضى مطهري في تحليله الاجتماعي للمسألة، حيث يقول: «السرّ الذي جعل كلمة القضاء والقدر وأمثالها مرعبة، هو صيرورتها مرادفة للجبر وعدم الحرّية»[٢]. وعلى ما يوضّحه باحث آخر بقوله: «يتضمّن الجبر عدّة عقائد في مقدّمتها القضاء والقدر... وقد ارتبطت العقيدة الأمّ وهي الجبر برأس عقائده وهو الإيمان بالقضاء والقدر حتّى أصبحت العقيدتان الأصلية والفرعية متلازمتين. فالقول بالجبر هو إثبات للقضاء والقدر، وإثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر»[٣] وسيتبيّن خطل هذا الرأي لاحقاً وخطأه الفاضح.

على أنّ التشابك بين القضاء والقدر والتصادم بين هذه العقيدة وحرّية الإنسان في تقرير المصير وإرادته الخاصّة في إيجاد فعله، هذا التشابك لم ينشأ في العصور الأخيرة وكأثر لانبثاق الوعي الحديث أو بسبب ما يصطلح عليه بصدمة الوعي الأوربي، بل للمسألة جذور عريقة ولها شعاب ضاربة في عمق

---

(١) التوبة: ٥١.

(٢) الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص٥٩.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، طبعة دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨، ج٣ (الإنسان المتعيَّن)، ص٨٠.

الفكر الديني للإنسانية في إطار الأديان السابقة. فقد أطلّت برأسها بدءاً وهي تكتسب الصيغة الإشكالية المعرفية التالية: «كيف نوفّق بين وجود إله قادر على كلّ شيء، عالم بكلّ شيء من ناحية، وبين حريّة الإنسان المسؤول أخلاقيّاً من ناحية أخرى». ثمّ في مرحلة لاحقة من النموّ الإدراكي والعلمي للإنسانية اكتسب معرفياً الصيغة الإشكالية التالية: «كيف نوفّق بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السببيّة وعمومية القانون وشموله»[١].

على أنّها أبعد توغّلاً في الحياة الإنسانية والاجتماعية من الصيغ العلمية وإشكالاتها النظرية، راكزة في عمق اللاشعور الإنساني منذ العصور السحيقة حتّى الآن، بحيث يخطئ من يظنّ أنّها زالت تماماً سواء في الشرق أو في الغرب، ولن تزول لأنّها تعبير عن الارتباط بالمطلق، إنّها تحتاج إلى تكييف صحيح يعيدها إلى موقعها الصائب في ربط الإنسان بمظاهر قدرة الله ومجاري إرادته الكائنة في الكون والحياة، بدلاً من أن ييمّم وجهه صوب القوى السحريّة والخرافة أو نحو الحظّ والمجاهيل وبقيّة الألاعيب التي يزدحم بها الواقع الإنساني المعاصر في المجتمعات الغربية والشرقية على سواء.

وهي بهذا الوصف لا تختصّ بالإسلام دون بقيّة الأديان السماوية كما أشاع ذلك بعض الشخصيات الثقافية والسياسية الغربية، وردّ عليهم الشيخ محمّد عبده قبل أكثر من مئة سنة من الآن بنصّ دالّ جاء فيه: «هل نسي مسيو هانوتو[٢] أنّ البحث في القدر لم يختصّ بملّة من الملل وأنّ منشأ الكلام فيه هو

---

(١) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، د. سليم ناصر بركات، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٤، ص١٤٣.

(٢) وزير خارجية فرنسا حينذاك، الذي نعى على الاسلام إيمانه بالقضاء والقدر، متحدّثاً عن مسافة تفصل بين المسيحية والاسلام على هذا الأساس. فما كان من الشيخ عبده إلاّ أن ردّ عليه في «**العروة الوثقى**» التي كانت تصدر من باريس منبّهاً =

الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيء، وشمول قدرته لكلّ ممكن؟ وهل نسي أنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيّين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيّام؟ إنّ أتباع القدّيس توما وإنّ الدومينكيّين وإنّ في خطب لوثر وكلفان ما يثبت قول المسيحيّين بالقدر ونزوعهم إليه»[١].

ونصَّ الشيخ محمد آصف محسني من المعاصرين: «مسألة القدر والقضاء[٢] ممّا جاءت به جميع الأديان وليست من خصائص الإسلام كما قيل»[٣].

من جهته أشار الشيخ محمّد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩) إلى ما تحتلّه المسألة من عراقة وتوغّل في الفكر الإنساني، فقال: «من أجل هذا شغلت (مقولة القضاء والقدر وحرية الإنسان) عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور، الفلاسفة وغير الفلاسفة»[٤].

أمّا في النطاق الإسلامي ذاته فقد أشار مرتضى مطهري (ت: ١٩٧٩) إلى خلفيّتها العريضة، على النحو التالي: «لهذه المسألة تأريخ بعيد الغور عند المسلمين، فقد طرحت للبحث في صدر الإسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسِّرون والمتكلِّمون والفلاسفة والعرفاء وحتّى الشعراء والأدباء، حتّى أنّ

= إلى خطئه في فهم مقولة القضاء والقدر وإلى أنّ المسيحيّة تؤمن بالمقولة أيضاً، مستدلاً في ذلك على التلاطم الفكري الناشب في صفوف المسيحيّين حيال المقولة .

(١) تاريخ الأستاذ محمد عبده، رشيد رضا، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥، ص ١٣٠، نقلاً عن: مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٥.

(٢) تابع المؤلّف في هذه الصيغة النصوص الروائية التي تقدّم القدر على القضاء، خلافاً لما هو مألوف بيننا.

(٣) صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، تأليف الشيخ محمّد آصف المحسني، منشورات الحركة الإسلامية الأفغانية، ط٢، ١٤١٣هـ.

(٤) فلسفات إسلامية، محمّد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨، ص٣٦٧.

دراسة سير هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاً»[١].

هذه العراقة الزمنية للقضاء والقدر في الفكر الديني والإنساني لا تقتصر على البُعد العلمي للمسألة، بل تمتدّ إلى وجهها الآخر المتمثِّل بالتوظيف الاجتماعي والسياسي السلبي للمقولة في واقع حياة الناس. فهذا التوظيف هو ممّا عرفته الأديان السابقة، كما لم يشذّ عنه المسار الاجتماعي والسياسي لتأريخ المسلمين أيضاً.

هيكلية البحث

إذا كان للقضاء والقدر وجهان؛ علميّ يقع في نطاق البحث الكلامي والفلسفي، وعمليّ يقع في نطاق المجتمع والتأريخ والسياسة والتكوين النفسي للأفراد والجماعات، فلا ريب أنّ الوجه العلمي يتقدّم على الوجه العملي سواء على مستوى الالتباس في فهم المقولة وإدراك مراميها الصحيحة أو على مستوى تجاوز هذا الالتباس والسعي للركون إلى فهم صحيح، وهو ما يدعونا إلى مماشاة الترتيب ذاته ورعايته في منهجية البحث التي تتوزّعها الخريطة التالية، من دون إغفال للتشابك القائم بين البُعدين العلمي والاجتماعي:

١ ـ عرض الإشكالية المتحكّمة بالموضوع وتقديم صياغة علمية لمحتواها.

٢ ـ القضاء والقدر في القرآن والحديث.

٣ ـ القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح.

٤ ـ تقديم تفسير نظريّ للمقولة ينتهي بحلّ الوجه العلمي من الإشكالية المطروحة.

٥ ـ دراسة القضاء والقدر في إطار تيّارات الفكر الاجتماعي الحديث والمعاصر انطلاقاً ممّا قدّمه هذا الفكر من معطيات في نطاق المدرسة الإسلامية

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مصدر سابق، ص٤١.

وخارجها مع التلويح ببعض النقود للفكر الاجتماعي الغربي والاستشراقي.

٦ ـ تناول معطيات عقيدة القضاء والقدر وآثارها العملية على المستويين التربوي والاجتماعي.

٧ ـ الانتهاء إلى خلاصة تبرز أهمّ محتويات البحث ونتائجه.

١ـ إشكالية الموضوع

أشار جلّ ـ بل كلّ ـ من تناول المسألة إلى الغموض الذي يكتنف البنيان النظري لمقولة القضاء والقدر وما يحفّ بها من مسائل، خاصّة مع تحذير بعض النصوص من ولوج هذا الوادي من البحث؛ نظراً لما ينطوي عليه من عمق يملي التسلّح بأقصى حالات الدقّة والحذر[١].

وصف أحد الباحثين الطابع الإعضالي لمسألة القضاء والقدر بقوله: «وهي من المسائل التي توجّه المسلمون إليها في الصدر الأوّل كما يظهر من الآثار، ثمّ اتّسعت دائرتها باتّساع الآراء والأنظار حتّى أصبحت عند الناس من المعضلات التي لا تنحلّ»[٢].

ذهب باحث آخر إلى أنّ العقل الإسلامي لم يزد في تعامله مع القضاء والقدر خلال القرون الأربعة عشر الهجرية، إلاّ على أنّها مشكلة علمية عويصة،

---

(١) من ذلك ما عن توحيد الصدوق: جاء رجل إلى أمير المؤمنينعليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: بحرٌ عميق فلا تلجه. قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: طريقٌ مظلم فلا تسلكه. قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: سرّ الله فلا تكلّفه». **التوحيد**، الباب الستّون (القضاء والقدر)، ح٣، ص٣٦٥.

(٢) **صراط الحقّ**، مصدر سابق، ص٢٧٧ حيث عقّب المؤلّف على ذلك بقوله: «والحال أنّ الأمر ليس كذلك» مشيراً إلى أنّ في نصوص العترة النبوية من المفاتيح ما يكفي لإيفاء المسألة حقّها من الوضوح النظري.

بخاصّة في طبيعة علاقة هذه المقولة مع الحرية الإنسانية. ثمّ لم يكتف بذلك حتّى أشار إلى أنّها رمت بظلال هيبتها على رموز علمية كبيرة حتّى في الفكر الشيعي نأتْ عن خوض غمارها خشية التورّط ببعض المنزلقات الفكرية[١].

لم يُخفِ هؤلاء الباحثون ـ وغيرهم ممّن تصدّى للموضوع ـ الإشارة إلى أنّ الجانب الأكبر من التعقيد والغموض الذي اكتسبته المسألة يعود إلى الالتباس الناشئ عن تصوّر التعارض بين الحرية والإيمان بالقضاء والقدر. من هذا المنطلق قدّم الطباطبائي صياغة للمرتكز العلمي الذي تصدر منه إشكالية التعارض، ممهّداً لذلك بإشارة إلى عراقة المسألة وتشابك الآراء من حولها، حيث قال: «ليُعلم أنّ من أقدم المباحث التي وقعت في الإسلام مورداً للنقض والإبرام وتشاغبت فيه الأنظار، مسألة الكلام ومسألة القضاء والقدر، إذ صوّروا معنى القضاء والقدر واستنتجوا نتيجته، فإذا هي أنّ

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهري، ص٦٤، ١١٤، ١٢١. لقد دأب مطهري في التأكيد مرّات عديدة في ثنايا كتابه هذا أنّ مسألة القضاء والقدر تمثّل بذاتها مشكلاً علميّاً كبيراً للفكر الإسلامي، ثمّ تتضاعف هذه المشكلة مرّات وتتحوّل إلى معضل حين تعبّر عن نفسها بصيغة إشكالية التعارض بين الحرّية والإيمان بالقضاء والقدر.
من وجهة نظره أنّ علماء شيعة كباراً من وزن السيّد المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) والشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والعلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ)، والشيخ المجلسي (ت: ١١١١هـ) وقعوا في معالجة المسألة تحت تأثير الفكر المعتزلي والأشعري إلى حدٍّ. هذا ما يسجّله في الصفحة (١٢١) من كتابه على نحو تقريريّ دون أن يسوق عليه أدلّة أو شواهد تعضده.
من جهة أخرى لا يخفي مطهّري إعجابه بالمنطق القرآني وبعده الروايات المأثورة عن النبيّ وأهل البيت في معالجة المسألة والإشكالية المترتّبة عليها على نحو لا ترتقي إليه نتاجات المتكلّمين والفلاسفة، وإن كان يرى أنّ المحاولات الفلسفيّة التي قدّمت حلاًّ نظرياً ناجحاً على هذا الصعيد لم تستطع ذلك لولا اهتداء أصحابها بالآيات والروايات التي زوّدت البحث الفلسفي بمادّة ممتازة. ينظر: المصدر، ص٤١، ١٢٠.

الإرادة الإلهية الأزلية تعلّقت بكلّ شيء من العالم، فلا شيء من العالم موجوداً على وصف الإمكان، بل إن كان موجوداً فبالضرورة، لتعلّق الإرادة بها واستحالة تخلّف مراده تعالى عن إرادته، وإن كان معدوماً فبالامتناع لعدم تعلّق الإرادة بها وإلاّ لكانت موجودة. وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الإشكال في الأفعال الاختيارية الصادرة منّا، فإنّا نرى في بادئ النظر أنّ نسبة هذه الأفعال وجوداً وعدماً إلينا متساوية، وإنّما يتعيّن واحد من الجانبين بتعلّق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب (من قبل الإنسان). فأفعالنا اختيارية والإرادة مؤثّرةٌ في تحقّقه سببٌ في إيجاده، ولكن فرض تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية المستحيلة التخلّف بالفعل يُبطل اختيارية الفعل أوّلاً، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانياً»[1].

لقد واجه الفكر الإسلامي هذه الإشكالية بحلول ومعالجات تنوّعت بتنوّع المنطلقات المعرفية والمنهجية، وتوزّع فيها المسلمون إلى اتجاهات وفرق، ومع أنّ الجميع سعى لأن يقدّم لقراءته بأدلّة مستمدّة من القرآن والسنّة، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع اختلاف أقوال العلماء ونظراتهم بين المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، مضافاً إلى التنوّع المعرفي داخل الإطار المنهجي الواحد. فالمتكلّمون كإطار منهجيّ اختلفوا داخل هذا الإطار إلى فرق واتجاهات ومدارس ربما كان أبرزها الأشاعرة والمعتزلة والإمامية. والفلاسفة كإطار منهجيّ آخر توزّعوا داخل هذا الإطار إلى اتجاه يتبع الحكمة المشائية وآخر يحتذي حكمة الإشراق وثالث يقتدي بمبادئ الحكمة المتعالية وأصولها وهكذا.

لكن برغم هذا التنوّع الذي طواه التاريخ الفكري والعلمي للمسألة، تبدو ملاحظة محمد جواد مغنية على قدر كبير من الصواب، وهو يسجِّل أنّه وبالرغم من أنّ هذه المسألة قد تشعّبت فيها الأقوال وتعدّدت، ولكنّها تُركت

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٩٧ ـ ٩٨.

وأهملت ما عدا قول الإمامية، والمعتزلة وقول الأشاعرة»[١].

أمّا بشأن المعالجة التي يقدّمها هذا البحث للإشكالية فهي ترجع بلا ريب إلى نظرية التفسير التي يتبنّاها للقضاء والقدر وما تطويه هذه النظرية بذاتها من قدرات لاستيعاب المشكلة المثارة. وفي الطريق إلى النظرية المنشودة يمرّ البحث في البدء على عدد من الروايات والآيات التي تضمّنت الإشارة إلى القضاء والقدر، لكي يُؤسّس من خلال ذلك لرؤية قرآنية ـ حديثيّة للمسألة تتكامل عبر الخطوات الأخرى في البحث.

٢ ـ القضاء والقدر في القرآن والحديث

أ: **القرآن الكريم**: للقضاء في القرآن الكريم معان متعدّدة بتعدّد الاستعمالات حتّى أنهاها بعضهم إلى أحد عشر معنى[٢]، فيما نُسب للعلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ) أنّه قال باستعماله في معان عشرة[٣]. أمّا الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) فقد كتب يقول: «فالقضاء على أربعة أضرب، أحدها الخلق، والثاني الأمر، والثالث الإعلام، والرابع القضاء في الفصل بالحكم» وبعد أن ساق الشواهد القرآنية على هذه الاستعمالات عاد ليضيف: «وقد قيل إنّ للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستُشهد على ذلك بقول النبيّ يوسف عليه السلام: ﴿**قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ**﴾[٤] يعني فرغ منه، وهذا يرجع

---

(١) فلسفات إسلامية، محمّد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٣٦٧.

(٢) فلسفات إسلامية، ص٦٢.

(٣) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص٥٢٥. لكن بمراجعة كشف المراد وجدت أنّ ما ذكره من المعاني يتقارب كثيراً ـ وربّما تطابق ـ مع ما ذكره المفيد. ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مكتبة مصطفوي، ص٢٤٦. والصحيح أنّ الذي ذكر الأوجه العشرة هو الشيخ الصدوق نقلاً عن بعض أهل العلم كما سيأتي.

(٤) يوسف: ٤١.

إلى معنى الخلق»[1].

كأمثلة لبعض هذه الاستعمالات يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّتَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً**﴾[2] أي أمر، وقوله: ﴿**فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ**﴾[3] بمعنى الحكم والفصل، وقوله: ﴿**إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[4] بمعنى الإرادة التكوينية، وقوله: ﴿**وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ**﴾[5] بمعنى العهد، وقوله: ﴿**فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ**﴾[6] بمعنى الموت والقتل، وقوله: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَموَات**﴾[7] بمعنى الخلق وهكذا[8].

لكن في مقابل ذلك نقل الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ) عن بعض أهل العلم أنّ القضاء في القرآن على عشرة أوجه هي العلم[9]، كما في قوله سبحانه: ﴿**إِلاَّحَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا**﴾[10] أي علِمها، والثاني الإعلام، كما في

---

(١) شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، محمد بن النعمان المفيد، الطبعة التي نشرتها مكتبة داوري (قم ـ إيران)، ص١٩٤.

(٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) طه : ٧٢ .

(٤) آل عمران : ٤٧ .

(٥) القصص: ٤٤.

(٦) القصص: ١٥.

(٧) فصّلت: ١٢.

(٨) تنظر هذه الاستعمالات وغيرها في: **تصحيح الاعتقاد**، المفيد، ص١٩٤؛ **كشف المراد**، الحلّي، ص٢٤٦؛ **فلسفات إسلامية**، مغنية، ص٦١ ـ ٦٢؛ **الإلهيات**، سبحاني (بقلم حسن مكّي العاملي)، ج١، ص٥٢٥. كما ينظر أيضاً: **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، مقدّمة الباب الثالث (القضاء والقدر)، ص٨٤ .

(٩) ينظر: **التوحيد**، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(١٠) يوسف: ٦٨.

قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ﴾[١] أي أعلمناه، والثالث الحكم، كما في قوله: ﴿وَاللهُ يَقْضِي بِالحَقِّ﴾[٢] أي يحكم بالحقّ، والرابع القول، كما في قوله: ﴿وَاللهُ يَقْضِي بِالحَقِّ﴾[٣] أي يقول الحقّ، والخامس الحتم، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ المَوْتَ﴾[٤] أي حتمنا، والسادس الأمر، كما في قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[٥] أي أمَر، والسابع الخلق، كما في قوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَات فِي يَوْمَيْنِ﴾[٦] أي خلقهنّ، والثامن الفعل، كما في قوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاض﴾[٧] أي افعل ما أنت فاعل، والتاسع الإتمام، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ﴾[٨] أي أتمّ، والعاشر الفراغ من الشيء، وهو قوله سبحانه: ﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[٩].

بيدَ أنّ بعض العلماء لاحظ أنّ هذه الأوجه ليست معاني موضوع لها اللفظ بالاشتراك اللفظي، بل بعضها داخل في البعض فجاء ذكرها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، كما أنّ بعضها الآخر غير ثابت في نفسه[١٠].

---

(١) الحجر: ٦٦.

(٢) غافر: ٢٠. هكذا ذكر في المتن بيدَ أنّ الذي يناسب هذا الوجه، هو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (النمل: ٧٨) كما نبّه لذلك محقّق كتاب «التوحيد».

(٣) غافر: ٢٠.

(٤) سبأ: ١٤.

(٥) الإسراء: ٢٣.

(٦) فصّلت: ١٢.

(٧) طه: ٧٢ .

(٨) القصص: ٢٩.

(٩) يوسف: ٤١.

(١٠) ينظر: صراط الحقّ، مصدر سابق، ج١، ص٢٧٤.

العنصر المهمّ الذي يلحظ في مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] أنّ القضاء الإلهي إذا انبسط على شيء فلا يتخلّف المقضي عنه، أي: إذا اقتضت الإرادة الإلهية شيئاً فلا يمكن أن يتخلّف المراد.

ثَمّ عنصر آخر حريّ بالتثبيت يعزى إلى بعض اللغويين، ذهب فيه إلى أنّ استعمالات القضاء ترجع نهاية المطاف إلى حقيقة واحدة،[2] وما المعاني المتعدّدة إلاّ تنوّعات في مصاديق تلك الحقيقة أو ذلك المعنى، وهو ما قد ينفعنا في الأجزاء اللاحقة من البحث.

أمّا القدر فقد جاء استعماله هو الآخر بكثافة في القرآن عبر عشرات الآيات، حيث تفاوتت معانيه تبعاً لتنوّع الاستعمالات؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاَهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾[3]، بمعنى التضييق، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[4] بمعنى التعظيم، كما استعمل في مبلغ الشيء ومقداره، على نحو ما هو في قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾[5]، وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَار﴾[6]، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم﴾[7]، وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر﴾[8] الذي عقّب عليه الشيخ المفيد، بقوله: «يعني

---

(١) البقرة : ١١٧ .

(٢) كما ذهب إلى ذلك الزهري والرازي على ما ينقل عنهما صاحب اللسان، وانتبه إليه غير واحد من الباحثين المعاصرين مثل الشيخ آصف محسني وتبعه عليه الشيخ سبحاني.

(٣) الفجر: ١٦.

(٤) الأنعام: ٩١.

(٥) الطلاق: ٣.

(٦) الرعد: ٨.

(٧) الحجر: ٢١.

(٨) القمر : ٤٩ .

بحقّ ووضعناه في موضعه»[١].

إذا كانت بعض آيات القضاء في القرآن قد أظهرت أنّ في الأمر الإلهي قضاءً، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[٢] فثمَّ في آيات القدر ما يفيد وجود القدر في أمر الله، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً**﴾[٣] بمعنى القضاء الحتم، ليجتمع بذلك القدر والقضاء في أمر الله.

بهذا يتّضح أنّ البتّ والإمضاء أوضح معاني القضاء في الاستعمال القرآني كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره هو أوضح معاني القدر[٤].

ب : **الحديث الشريف**: عند الانتقال إلى الحديث الشريف نلحظ أنّ الكتب والمجاميع الحديثيّة قد توفّرت على رصد وتتبّع عشرات الأحاديث عن القضاء والقدر[٥]، نعرض فيما يلي بعضها:

١ ـ عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**قال رسول الله** صلّى الله عليه وآله: **لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: حتّى يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّي رسول الله بعثني بالحقّ، وحتّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتّى يؤمن**

---

(١) **تصحيح الاعتقاد**، مصدر سابق، ص١٩٦.

(٢) البقرة: ١١٧.

(٣) الأحزاب: ٣٨.

(٤) **فلسفات إسلامية**، محمّد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٦٢.

(٥) ينظر على سبيل المثال: **التوحيد**، الصدوق، الباب الستّون (القضاء والقدر)، ص٣٦٤ فما بعد؛ **الأصول من الكافي**، الكليني، ج١، كتاب التوحيد، باب: أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة ص١٤٩، وباب: المشيئة والإرادة، ص١٥٠، وباب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ص١٥٥ ـ ١٦٠ ومواضع أُخرى؛ **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، الباب الثالث (القضاء والقدر)، ص٨٤ فما بعد.

بالقدر»[١]. الملفت في النصّ أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يجعل الإيمان بالقدر في مصافّ الأصول الثلاثة التوحيد والنبوّة والمعاد.

٢ ـ عن أبي أمامة الصحابي، قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: **أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقّ، ومنّان، ومكذّب بالقدر، ومدمن خمر»**[١].

٣ ـ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، قال: «**لا يؤمن أحدكم حتّى يؤمن بالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه»**[٢].

٤ ـ عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام قال: «**قال رسول الله** صلّى الله عليه وآله: **ستّة لعنهم الله وكلّ نبيّ مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذّب بقدر الله»**[٣] حتّى عدّ تمام الستّة.

٥ ـ عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال: «**لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة: بقضاء وقدر وإرادة ومشيئة وكتاب وأجل وإذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله عزّ وجلّ»**[٤].

٦ ـ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قال: «**ما من قبض ولا بسط إلاّولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء»**[٥]. وفيه إشارة إلى أنّ القضاء منبسط في كلّ شيء ولا يشذّ عن فعل ولا حركة ولا سكنة، وهو ممّا يسهم في بناء نظرية التفسير التي تذهب إلى عموميّة القدر والقضاء وانبساطهما في الوجودين الطبيعي والإنساني وعلى مستوى الفواعل الطبيعية والإرادية.

---

(١) بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، ح٢ و٣ ص٨٧.

(٢) التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٧، ص٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٣) بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، ح٤، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٤) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة، ح٢، ص١٤٩، ومثله في بحار الأنوار، ج٥، باب ٣، ح٧، ص٨٨.

(٥) التوحيد، باب ٥٧، ح٢، ص٣٥٤. أيضاً: الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب: الابتلاء والاختبار، ح١، ص١٥٢.

٣ـ القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح

يرجع المعنى اللغوي للقدر إلى بيان كمّية الشيء ومبلغه. يقول الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ): «والقَدْر والتقدير تبيين كمّية الشيء، يقال: قدَرْته وقدّرته، وقدّره بالتشديد أعطاه القدرة... فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القُدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة»[١].

أمّا ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، فيقول: «القدر القضاء الموافق، يقال: قدّر الإله كذا تقديراً، وإذا وافق الشيءُ الشيءَ قلت: جاءت قدَره.. القدْر والقَدَر القضاء والحكم، وهو ما يقدّره الله عزّ وجلّ من القضاء ويحكم به من الأمور. قال الله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾؛ أي الحُكم». كما قال أيضاً: «وقدْر كلّ شيء ومقداره: مقياسه، وقدَر الشيء يقدرُه قدْراً وقدَّره: قاسه». ثمّ ذكر أنّ التقدير على وجوه من المعاني عدّ بعضها[٢].

أمّا بشأن مصطلح القضاء المشتقّ من الفعل «قضى»، فما يلحظ أنّ المصادر اللغوية تسجّل في معناه أنّه: الحكم. كما تشير إلى استعماله في وجوه متعدّدة. جاء في «المفردات»: «القضاء: فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهيّ وبشريّ. فمن القول الإلهي قوله: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾[٣] أي أمر بذلك، وقال: ﴿**وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي**

---

(١) المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الاصفهاني، طبعة دار المعرفة، ص٣٩٥.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥، ج١١، ص٥٥، ٥٧.

(٣) الإسراء: ٢٢.

الْكِتَابِ﴾[1] فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً... ومن القول البشري نحو: قضى الحاكم بكذا، فإنّ حكم الحاكم يكون بالقول. ومن الفعل البشري: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ**﴾[2]... وقال: ﴿**ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلاَ تُنْظِرُونِ**﴾[3] أي افرغوا من أمركم»[4].

في «لسان العرب»: «القضاء: الحكم.. وأصله القطع والفصل. يقال: قضى يقضي قضاءً فهو قاضٍ إذا حكم وفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق»[64].

يمكن أن نسجّل على الاستعمال اللغوي للقدر والقضاء الملاحظات التالية:

١ ـ إنّ العنصر الأبرز في معنى القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، وهو ما يرمي بظلاله على بقيّة الاستعمالات. أمّا العنصر الأبرز الذي أخذ في معنى القضاء فهو فصل الأمر والحكم فيه وبتّه وإمضاؤه. وهذا المعنى يرمي بظلاله على بقيّة الاستعمالات برغم تنوّعها.

٢ ـ رغم ما أشارت إليه مصادر اللغة من تعدّد معاني «القضاء» أو استعمالاته، إلاّ أنّ فيها من بتّ برجوعها إلى مرتكز واحد هو المعنى الأساسي والبقيّة مصاديق له. حكى «لسان العرب» عن الزهري قوله: «القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكلّ ما أحكم عمله أو أتمّ أو خُتم أو أدّي أداء أو أجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قُضي»[5].

---

(١) الإسراء: ٤.

(٢) البقرة: ٢٠٠.

(٣) يونس: ٧١.

(٤) المفردات في غريب القرآن، ص٤٠٦.

(٥) لسان العرب، ج١١، ص٢٠٩، وممن اختاره من المعاصرين، محمّد آصف محسني: صراط الحقّ، ص٢٧٤، وجعفر سبحاني: الإلهيات، ج١، ص٥٢٥.

وعن ابن فارس: «القضاء أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[(١)] أي أحكم خلقهن»[(٢)].

٣ ـ ما يتبيّن في ضوء المعنى اللغوي أنّ القضاء أخصّ من القدر والقدر أعمّ منه، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر. يقول صاحب «المفردات»: «والقضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع. وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل»[(٣)]. أمّا ابن منظور فيعبّر عن الوجه الثاني للملاحظة بدقّة متناهية، وهو يقول: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[(٤)].

هذه الملاحظة التي تقضي بأنّ القدر أعمّ من القضاء وهو الأساس والمرتكز بالنسبة إليه، هي ممّا تنبّه إليه النصوص الروائية على نحو واضح ودالّ، حيث دأب بعضها على تقديم القدر على القضاء انسجاماً مع روح المعنى، وخلافاً للمألوف المتداول على الألسنة وفي الكتابات.

٤ ـ أخيراً، يتحوّل المعنى اللغوي إلى أساس صلب للمعنى الاصطلاحي، إذ هو بمنزلة البذرة التي تُبلور المعنى الاصطلاحي، الذي يأتي غير بعيد عن اللغوي، فيسهل بناء نظرية التفسير على نحو منسجم لا تتعارض فيه المعاني اللغوية والاصطلاحية والمفهومية لمقولة القضاء والقدر ـ أو القدر والقضاء على نحو أدقّ ـ.

---

(١) فصلت: ١٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٩٩، نقلاً عن: الإلهيات، مصدر سابق، ج١، ص٥٢٥.

(٣) المفردات في غريب القرآن، ص٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٤) لسان العرب، ج١١، ص٢٠٩.

تعانق اللغوي والاصطلاحي

يسهل ملاحظة هذه الحقيقة عند الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي والدلالة المفهومية. على سبيل المثال: عندما أراد مؤلّف «صراط الحقّ» أن يؤسّس رؤيته في القدر والقضاء انطلق في التأسيس من المدلول اللغوي، فمرّ على ما ذكره الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ) في «مجمع البحرين» من النظرات اللغوية منتهياً إلى القول: «القدر: ما يقدّره الله من القضاء»[١]، ثمّ ما جاء في «مختار الصحاح» من أنّ قدر الشيء مبلغه، لينتهي في أوّل نتيجة يرتّبها على المدلول اللغوي عموم تعلّق القدر بكلّ شيء، انطلاقاً من أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ شيء حدّ خاصّ من جميع الجهات؛ أي لابدّ من تعلّق القدر به. يضيف بعد ذلك موضّحاً: «وقد مرّ أنّ كلّ شيء ـ بجميع حالاته وأوصافه ـ ثابتٌ في علم الله ومذكورٌ في اللوح. ولا نعني بالقدر إلاّ تحديد الشيء من جميع جوانبه، فقد ثبت أنّ كلّ شيء بقدر الله سبحانه. ولعلّه المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر**﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَار**﴾[٣]»[٤].

يومئ النصّ بوضوح إلى الترابط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث ينبني المدلول المفهومي للمصطلح على مدلوله اللغوي.

يسلك الباحث المذكور الطريق ذاته في تحديد المدلول المفهومي لمصطلح القضاء بعد القدر. فبعد أن يمرّ على معناه في اللغة وأنّه «النقش الحتمي»[٥] أو البتّ والإمضاء الذي لا معقّب ولا مردّ له، ينعطف للقول: «ولا يبعد أن

---

(١) مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥هـ، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، طبعة سنة ١٣٨٦هـ، ج٣، ص٤٥٢.

(٢) القمر: ٤٩.

(٣) الرعد: ٨.

(٤) صراط الحقّ في المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٢٧١.

(٥) مجمع البحرين، الطريحي، ج٣، ص٤٥١.

يكون معناه الحكم الفصل تكوينيّاً كان أو اعتبارياً... وقد عرفت أنّ معنى القضاء الذي هو من أسباب الفعل هو كتابة الحكم البتّي في اللوح»[١]؛ إذ من الواضح أنّه أخذ في تحديد معناه فصل الأمر، وأنّه أمر انتهى فيه كلّ شيء. وهذا مستمدّ من المعنى اللغوي.

هذا الانتقال من اللغوي إلى الاصطلاحي وتأسيس الدلالة المفهومية في ضوء الدلالة اللغوية سيبدو أكثر وضوحاً مع محاولة أخرى لصاحب «الميزان في تفسير القرآن». فعندما يدرس القضاء في بحث من عدّة فصول، يفتتح الفصل الأوّل بالعنوان التالي: «في تحصيل معناه وتحديده» حيث يقول: «إنّا نجد الحوادث الخارجية والأمور التكوينية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين، فإنّها قبل أن تتمّ عللها الموجبة لها والشرائط وارتفاع الموانع التي يتوقّف عليها حدوثها وتحقّقها، لا يتعيّن لها التحقّق والثبوت ولا عدمه، بل يتردّد أمرها بين أن تتحقّق وأن لا تتحقّق من رأس.

فإذا تمّت عللها الموجبة لها وكملت ما تتوقّف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع ولم يبق لها إلاّ أن تتحقّق، خرجت من التردّد والإبهام وتعيّن لها أحد الطرفين وهو التحقّق أو عدم التحقّق. إنّ فرض انعدام شيء ممّا يتوقّف عليه وجودها. ولا يفارق تعيّن التحقّق نفس التحقّق»[٢].

قبل متابعة النصّ حتّى نهايته نقف هنيهة في إيضاحه من خلال المثال المشهور. فعندما نأخذ هذه القطعة الورقية ـ مثلاً ـ فهي تحترق بالنار دون ريب، لكن متى؟ هي تحترق إذا توافرت لها جميع الشرائط وارتفعت عنها جميع الموانع ووُجد المقتضي، وإلاّ فهي مردّدة بين أن تحترق وأن لا تحترق. فإذا ما وجدت النار، وتحقّق الشرط المتمثّل بالتماس، وارتفع المانع متمثِّلاً برطوبة

---

(١) صراط الحقّ، مصدر سابق، ج١، ص٢٧٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص٧٢.

الورقة وابتلالها، فحينئذ يصير تحقّق الاحتراق أمراً ضروريّاً، لتخرج من التردّد والابهام إلى طرف التحقّق الذي هو الاحتراق.

هذان الاعتباران كما يجريان في الفواعل الطبيعية والأمور الكونية، فهما يسريان في أفعالنا الخارجية أيضاً. فإذا وُجدت الإرادة وتوافرت الشرائط وارتفعت الموانع، فإنّ المراد يتحقّق خارجاً بالضرورة. أمّا إذا انتفى جزء من هذه الأجزاء ـ أي جزء من أجزاء العلّة التامّة ـ فإنّ المعلول ينتفي في الخارج أيضاً، حيث نقرأ في تتمّة النصّ السالف: «والاعتباران جاريان في أفعالنا الخارجية. فما لم نشرف على إيقاع فعل من الأفعال كان متردّداً بين أن يقع أو لا يقع. فإذا اجتمعت الأسباب والأوضاع المقتضية وأتممناها بالإرادة والإجماع بحيث لم يبق له إلاّ الوقوع والصدور، عيّنا له أحد الجانبين فتعيّن له الوقوع»[1].

لا يقتصر عمل هذه القاعدة على أفعالنا الخارجية وحدها بل تطّرد في أعمالنا الوضعية الاعتبارية كذلك. فإذا اختصم اثنان في ملكية مالٍ كلٌّ يدّعيه لنفسه، كان أمر ملكيّته مردّداً بين أن يكون لهذا أو ذاك. فإن رجع المتنازعان إلى حَكم فحكم لأحدهما دون الآخر، فإنّ في الحكم فصلاً للأمر وإخراجاً له عن الإبهام والتردّد وتعيين أحد الجانبين، بقطع رابطته مع الآخر.

هذا المعنى في الفصل والتعيين كما يسري في الفعل، يسري في القول أيضاً، وهذه الممارسة المتمثّلة بالبتّ والإمضاء هي التي نطلق عليها عنوان القضاء.

على أنّ المغزى نفسه بالاعتبارين المشار إليهما آنفاً، يدخل في معنى القضاء الإلهي، على ما يوضحه صاحب «الميزان» بقوله الذي يأتي بعد تلك المقدّمات: «ولمّا كانت الحوادث في وجودها وتحقّقها مستندة إليه سبحانه وهي فعله، جرى فيها الاعتباران بعينهما، فهي ما لم يرد الله تحقّقها ولم يتمّ لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها باقية على حال التردّد بين الوقوع واللاوقوع. فإذا

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص٧٢.

شاء الله وقوعها وأراد تحقّقها فتمّ لها عللها وعامّة شرائطها ولم يبق لها إلاّ أن توجد، كان ذلك تعييناً منه تعالى وفصلاً لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام، ويسمّى قضاءً من الله»[١]. من الواضح أنّ هذا المعنى للقضاء يرجع إلى المعنى اللغوي وهو مستمدّ منه.

المنحى نفسه نلمسه في بحث صاحب «الميزان» للقدر حيث يتاخم المعنى اللغوي المعنى الاصطلاحي. يقول انطلاقاً من التحديدات اللغوية: «وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره، ففي زيد مثلاً شيء به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسان، ويتميّز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول: ليس هو بعمرو ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء، ولولا هذا الحدّ لكان هو هي وارتفع التمييز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدّرة، فليس إبصاره مثلاً إبصاراً مطلقاً في كلّ حال وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان ولكلّ شيء وبكلّ عضو مثلاً، بل إبصار في حال وزمان ومكان خاصّ ولشيء خاصّ وبعضو خاصّ وعلى شرائط خاصّة، ولو كان إبصاراً مطلقاً لأحاط بكلّ إبصار خاصّ وكان الجميع له، ونظيره الكلام في سائر ما يعود إليه من خصائص وجوده وتوابعه، فافهم ذلك.

ومن هنا يظهر أنّ القدَر خصوصية وجود الشيء وكيفية خلقته كما يستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ (الأعلى: ٢ ـ ٣) وقوله: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠)»[٢].

من الواضح أنّ ما انتهى إليه من أنّ قدر الشيء هو خصوصية خلقه غير الخارجة عنه، يرجع إلى المعنى اللغوي كما بينّاه فيما سبق.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص٧٢ ـ ٧٣.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٤٤.

مقاربة المعنى الاصطلاحي للقضاء والقدر بالمعنى اللغوي لا يقتصر عند الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) على تفسيره «الميزان» وحده، بل يتعدّاه إلى كتابه الدرسي المتداول في الحواضر العلمية «نهاية الحكمة»، إذ ذكر في الفصل المخصّص للموضوع ما نصّه: «أمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضرورية موجبة، فقول القاضي ـ مثلاً ـ في قضائه، فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حقّ ورفعا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجّتهما: المال لزيد، والحقّ لعمرو، إثبات المالكية لزيد وإثبات الحقّ لعمرو إثباتاً ضروريّاً يرتفع به التزلزل والتردّد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة»[1].

ما أخذه النصّ بنظر الاعتبار هو فصل الأمر أو البتّ فيه استمداداً من اللغة، سواء في الجانب الاعتباري أو التكويني. ففي المعنى الاعتباري الفقهي يبرز فصل الأمر واضحاً في حكم القاضي وبتّه بالمسألة المتنازع عليها وفصله للنزاع. أمّا في الجانب التكويني فما يلحظ أنّ المعلول أو الموجودات الممكنة يكون مردّداً بين الوجود والعدم، حتّى إذا ما وجدت جميع العلل والشرائط، وارتفعت الموانع كافّة، يكون المعلول ضروري الوجود، وإن انتفت واحدة من تلك كان المعلول ضروري العدم. وضرورة وجوده أو ضرورة عدمه هي بعينها فصل أمره والبتّ فيه، وهو ما يساوق المدلول اللغوي.

عندما ينتقل الطباطبائي إلى «القدر» يسير في الاتجاه ذاته منطلقاً إلى المدلول الاصطلاحي عبر المعنى اللغوي ومن خلاله. يقول: «أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء من كمّية أو حدّ في صفاته وآثاره، والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة. كما أنّ الخيّاط يقدّر ما يخيطه من اللباس على الثوب

---

(١) نهاية الحكمة، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، ص٢٩٣.

الذي بين يديه ثمّ يخيط على ما قدّر، والبنّاء يقدّر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثمّ يبني البناء على طبق ما قدّر لأسباب متجدّدة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر، كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدٍّ أو حدود لا يتعدّاها»[١].

الموقف الروائي

ما هو موقف البحث الروائي؟ أينتهي إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها البحث اللغوي والاصطلاحي في تحديد المادّة الأصلية أو الجذر اللغوي للقدر والقضاء ليلتقي معهما على معنىً واحد أم هو محكوم برؤية أخرى؟ نمرّ فيما يلي بجولة سريعة على بعض النصوص الروائية نتلمّس موقفها بهذا الشأن:

●عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه قال ليونس مولى علي بن يقطين: «**يا يونس لا تتكلّم بالقدر**. قال: إنّي لا أتكلّم بالقدر ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما أراد الله وشاء وقضى وقدّر، فقال: **ليس هكذا أقول، ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى**. ثمّ قال: **أتدري ما المشيّة؟** فقال: لا. فقال: **همّه بالشيء. أو تدري ما أراد؟** قال: لا. قال: **إتمامه على المشيّة**. فقال: **أو تدري ما قدّر؟** قال: **هو الهندسة**[٢] **من الطول والعرض والبقاء**. ثمّ قال: **إنّ الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراد قدّره، وإذا قدّره قضاه، وإذا قضاه أمضاه**»[٣].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٤.

(٢) يُذكر أنّ المادّة الأصلية لكلمة هندسة تعود إلى الكلمة الفارسية «اندازه» التي تعني المقياس والكمّية والمقدار، وترتبط بتقدير الشيء وبيان حدوده وكمّيته، ثمّ خفّفت إلى «اندزه» لتتحوّل بعدئذ إلى «هندسة»؛ وهي العلم الذي يعنى بالأبعاد والقياسات والأشكال.

(٣) الحديث في «المحاسن» واللفظ في المتن عن: بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح٦٩، ص١٢٢.

• في رواية أخرى عن يونس، عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: «**لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى**. قلت: فما معنى شاء؟ قال: **ابتداء الفعل**. قلت: فما معنى أراد؟ قال: **الثبوت عليه**. قلت: فما معنى قدّر؟ قال: **تقدير الشيء من طوله وعرضه**. قلت: فما معنى قضى؟ قال: **إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له**»[1].

• في نصّ روائيّ آخر عن الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ الله إذا أراد شيئاً قدّره، فإذا قدّره قضاه، فإذا قضاه أمضاه**»[2].

• عن الكليني، عن ابن عامر، عن المعلّى، قال: «سُئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: **عَلِمَ وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد. فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء. والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء**»[3].

تفرز هذه النصوص عدداً من المعطيات يمكن متابعتها كما يلي:

١ ـ التقاء ما تفيده النصوص الحديثيّة في معنى القدر والقضاء مع المدلول الاصطلاحي المستمدّ بدوره من المعنى اللغوي، وبهذا يتطابق المدلول اللغوي والاصطلاحي والروائي للمقولتين؛ ذلك أنّ جميع المعاني المارّة التي يدلّ عليها جذر «القدر» لا تخرج عن المعنى الحقيقي المتمثّل في مبلغ الشيء ومقداره، كما أنّ جميع المعاني التي تحدّث بها الأعلام في اللغة والكلام التي

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، ح١، ص١٥٠.
(٢) النصّ في «المحاسن» واللفظ في المتن عن: بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح٦٤، ص١٢١.
(٣) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب البداء، ح١٦، ص١٤٨ـ ١٤٩.

يدلّ عليها جذر «القضاء» لا تخرج هي الأخرى عن المعنى الحقيقي المتمثِّل في البتّ والإمضاء، وهذا هو عين ما تفيده ـ بل ما تصرّح به ـ النصوص الروائية في الموردين، كما هو الحال في النصوص أعلاه كمثال.

٢ ـ حرصت النصوص الحديثيّة على تقديم القدر على القضاء بعكس ما هو مألوف ومتداول على الألسنة وفي لغة الثقافة العامّة من تقديم القضاء. وإعادة ترتيب المقولة بالتقديم والتأخير واضح في ضوء ما مرّ، بل ضروري. فحيث آمنّا بأنّ القدر هو تحديد الشيء وتبيين مقداره ومعالمه، فذلك يدخل في المقدّمات، وحينئذ لابدّ أن تكون المقدّمات التي تنتج الشيء متقدّمة عليه، بينما القضاء بمثابة النتيجة التي تثمرها المقدّمات، فلابدّ أن يجيء تالياً ومتأخّراً عن القدر.

بعبارة أخرى إنّ القدر هو بمنزلة الأساس والبناء التحتي، والقضاء هو بمنزلة البناء الذي يعلو على ذلك الأساس. وهذا ما تُصرّح به النصوص الروائية فيما تفيده من أنّ الشيء لا يمكن أن يقضى عليه أو يقضي الله به إلاّ إذا تقدّمه تقدير وتحديد من الله سبحانه. وبه يتبيّن أنّ القدر أعمّ والقضاء أخصّ منه، وهذه نتيجة بديهية سبق أن تحدّث عنها كثيرون، منهم الراغب الذي كتب: «القضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير... وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل»[1] ومن الطبيعي تقدّم المعدّ للكيل على الكيل نفسه، وأن يكون ثمّة تلازم بين الاثنين.

٣ ـ من المعطيات الأخرى التي تفيدها النصوص الروائية، أن لا انفكاك بين القدر والقضاء، حيث دأبت تلك النصوص على قرن الاثنين. هذا المعطى الروائي يلتقي مع ما أكّدته البحوث اللغوية والاصطلاحية حول المقولة، وربّما كان مناسباً العودة مجدّداً إلى ما ذكره صاحب «لسان العرب» من القول:

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص٤٠٦ ـ ٤٠٧ .

«فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[١].

٤ ـ ثَمّ معطىً رابع يلوح من النصوص الروائية التي استعرضناها، قد يحتاج التماسه إلى شيء من التدبّر. فعند الرجوع إلى الآيات والروايات نلحظ كثافة تركيزها على نظام السببية الذي ينبسط في نظام التكوين ويعمّ الوجود برمّته والإنسان والكون والحياة وكلّ عالم الممكنات. هذا النظام العامّ هو ممّا اقتضته الحكمة الإلهية وأرادت سريانه على مستوى الفواعل الطبيعية والاختيارية، كما ينمّ عن ذلك الحديث الشريف: «**أبى الله أن يُجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً، وجعل لكلّ شرح علماً، وجعل لكلّ علم باباً ناطقاً**»[٢]. فكلّ شيء وكلّ معلول وحادث إذا ما أراد أن يوجد لابدّ أن يسبقه سبب خاصّ[٣]، ولابدّ أن يكون لذلك السبب تقدير وحدّ معيّن حتّى يبتّ بوجوده. في ضوء ذلك ليس القدر والقضاء الإلهيّين شيئين وراء قانون السببية العامّ الذي يحكم عالم الإمكان، بل هما تعبير عن المبدأ العلّي والسنن الجارية.

هذه النتيجة التي تلوح لنا من فحوى البحث القرآني والروائي معضودين بالمدلولين اللغوي والاصطلاحي، هي التي تضعنا بإزاء نظرية التفسير، ومن ثمَّ تضعنا على تخوم البحث في حلّ الإشكالية التي تطويها الدراسة.

---

(١) لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص٢٠٩.

(٢) الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح٧، ص١٨٣.

(٣) استوفينا بحث هذه النقطة في المبحث السابق المعنون «التوحيد في الخالقية» أثناء مناقشة الاتجاه الأشعري وعموم النظرية الجبرية، في طبيعة موقفها من الفواعل الطبيعية والاختيارية.

٤ـ التفسير النظري وحلّ الإشكالية

ليس القدر والقضاء أكثر من كونهما جزءاً من قانون السببية، وليسا شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ على ضوئها إشكالية التعارض بين حرّية الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله وبين الإيمان بالقدر والقضاء، بحيث لا يغدو هذا الإيمان غير متقاطع مع الفعل الإنساني وحسب، وإنّما يتحوّل إلى محفّز للإنسان على بذل المزيد من الجهد عبر اكتشاف القوانين المودعة في الطبيعة، ووعي العلائق العقلانية التي تنتظم الحياة والوجود الإنساني.

ربّما كان أفضل مؤشّر يؤكّد هذا المعنى للقدر والقضاء هو ما حفلت به النصوص الروائية من عدّهما جزءاً من علل الفعل، كما في الحديث الشريف: «**لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل، فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة فقد كفر**»[١]، وفي حديث آخر: «**فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله عزّ وجلّ**»[٢]. كذلك ما في النبوي الشريف: «**إنّ الله عزّ وجلّ قدّر المقادير ودبّر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام**»[٣]، وفي آخر: «**قدّر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة**»[٤]. ففي الحديث إشارة إلى أنّ الله سبحانه قد خلق العالم وأرساه على نظام مخصوص وقانون محدّد؛ القدر والقضاء جزءان لا ينفكّان من بنيانه التكويني.

---

(١) أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة، ح١، ص١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ح٢، ص١٥٠.

(٣) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٢، ص٣٧٦.

(٤) المصدر السابق، الكتاب والباب نفسه، ح٧، ص٣٦٨.

على أنّ المسألة تكتسب طابعاً أوضح عند العودة إلى كتاب الله فيما تنصّ عليه آياته من أنّ عالم التكوين يستند إلى سنن إلهية لا يطالها التبديل أو التغيير[1]، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلاَّ نُفُوراً * اسْتِكْبَاراً فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّءِ وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾[2]. وقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[3].

ليست قليلة هي الآيات التي تتحدّث عن السنن التي تنتظم عالم الخليقة

---

(١) للسنن خلفية عريقة في فكر المسلمين، بيدَ أنّ ذلك لم يمنع من ازدهارها خلال القرن الأخير إذ لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب التفسير أو الفكر العام ذي الصلة بقضايا المجتمع والتغيير وفلسفة التأريخ. على مستوى التفسير ضمّت مشروعات محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس ومحمد حسين الطباطبائي والطاهر بن عاشور بحوثاً لامعة على هذا الصعيد. أمّا على مستوى الفكر الاجتماعي وفلسفة التأريخ، فمن الحريّ الإشارة إلى: **تفسير التأريخ**، عبد الحميد صديقي (ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت، ط٢، ١٩٨٠) وهي محاولة رائدة كتبت بالانكليزية وصدرت مطلع الخمسينيّات لتكون بمنزلة البذرة التأسيسيّة لهذا النحو من التنظير في ثقافة الإسلاميّين المعاصرة. كذلك **التفسير الإسلامي للتأريخ**، د. عماد الدين خليل (بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣). ثمّ جاءت محاولة السيّد محمّد باقر الصدر: **السنن التأريخية في القرآن** التي صدرت في إطار: **المدرسة القرآنية** (بيروت، دار التعارف، ١٤٠٠هـ)، وكذلك: **المجتمع والتأريخ**، الشيخ مرتضى مطهري، تعريب محمّد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٢هـ. أمّا بعد هذا التأريخ فقد صدرت عشرات الكتب ومئات البحوث في هذا الاتجاه في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، وبلغات مختلفة، حتّى غدت ثقافة السنن من أكثر العناصر ذيوعاً واستقراراً في ثقافة الإسلاميّين المعاصرة.

(٢) فاطر: ٤٢ ـ ٤٣.

(٣) آل عمران: ١٣٧.

ونظام التكوين وتضبط مسار التأريخ وحركة الاجتماع الإنساني على الأرض[١]، حيث دأبت على تناول ذلك من زوايا متعدّدة، كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُـهَا﴾[٢]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ﴾[٤]، وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْم حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٥]، وقوله: ﴿ذلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْم حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٦]، وقوله: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[٧].

مساهمات الفكر الإسلامي

أواخر القرن التاسع عشر الميلادي عندما كان الشيخ محمّد عبده (ت: ١٩٠٥م) يقيم مع شيخه جمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) في باريس، تعرّض وزير خارجية فرنسا آنئذ (هانوتو) إلى الإسلام محطّاً من المسلمين وطاعناً في دينهم إيمانه بعقيدة القدر والقضاء، فما كان من عبده إلاّ أن ردّ عليه

---

(١) ينظر على هذا الصعيد: يوسف: ١٠٩؛ الحج: ٤٦؛ الروم: ٤٢؛ فاطر؛ ٤٤؛ غافر: ٨٢؛ الأنعام: ١١؛ النحل: ٣٦؛ النمل: ٦٩.

(٢) محمّد: ١٠.

(٣) الأنفال: ٢٩.

(٤) الأعراف: ٩٦.

(٥) الرعد: ١١.

(٦) الأنفال: ٥٣.

(٧) إبراهيم: ٧.

منبّهاً لعراقة هذه العقيدة في الأديان السماوية جميعاً، وموضّحاً له أنّ القدر ليس أكثر من «تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[(١)] هكذا بالنصّ.

على الغرار ذاته جاءت صياغة المصلح الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ـ ١٣٥٩هـ) الذي أبرز في تفسيره القرآني عناية كبيرة بالجانب السنني، ثمّ قال عن حقيقة القدر: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبّباتها خلقاً وقدراً بمشيئته وحكمته، لنهتدي بالأسباب إلى مسبّباتها، ونجتنبها باجتناب أسبابها»[(٢)] وذلك حين كان يتحدّث عن الأمم والسنن الضاربة في حركتها.

وقبل قرابة المائة سنة من الآن سعد المسلمون في العراق بتلألؤ فكر أصيل مستنير عني بنهضة الأمّة نحو العمران والحضارة وازدهار الإحياء الديني، يعود إلى المصلح المعروف الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م). لقد ركّز كاشف الغطاء[(٣)] على قضية الانحطاط والتخلّف التي

---

(١) الإسلام بين العلم والمدنية، الشيخ محمّد عبده، عرض وتحقيق وتعليق طاهر الطناجي، القاهرة، كتاب الهلال، ص١٧٧؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٧.

(٢) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد محمد بن باديس، جمع وترتيب د. توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

(٣) في عام ١٣٢٨هـ انتهى كاشف الغطاء من تأليف الجزئين الأوّل والثاني من كتابه «الدين والإسلام» أو «الدعوة الإسلامية» الذي أراد له أن يمتدّ على حلقات. يكشف هذا الكتاب عن مدى وعي الرجل ونفاذ فكره وواقعية تحليله لأمور المسلمين وهو بعدُ في مطلع القرن الميلادي العشرين قبل أن تتبلور خطوط الوعي الإسلامي المعاصر وقبل أن تنطلق موجات الفكر الإسلامي الحركي والتغييري.

لقد طرح في هذا الكتاب أزمة الواقع الإسلامي من زاويتين؛ زاوية الضعف الداخلي أو كما يقول نصّاً: «رزيّة الإسلام في أهله، وبليّته من قومه، ومصيبته من أبنائه، المصيبة التي هي أشدّ عليه من وطأة أعدائه وكيد أغياره» (ص٣). =

= ثمّ من زاوية الخطر الخارجي حيث تكالب الغرب لضرب الشرق المسلم منتهزاً لحظة ضعفه، مسخِّراً جميع الأسباب والعوامل، فكلّ الذي يلحظ من: «أقلام تجري، ودعاة تسري، ورسل تبشّر، وكتب تُكتب، ورسائل تُنشر، وأموال تستميل» يعضدها: «إعمال القوى الروحية، والكتائب الدينية، والجيوش الملّية، وتعضدها مدافع في البرّ، وأساطيل في البحر، وطيّارات في الجوّ...» وما هناك من آلاعيب سياسية إنّما يهدف كما يقول نصّاً إلى: «محق الإسلام وإزهاق هذا الدين، وامتلاك الشرق واستعباد الشرقيّين» (ص٣).

من نقاط اليقظة والإبداع عند كاشف الغطاء تحذيره المبكِّر من خطر التغريب؛ قال: «نفذت الروح الغربية في جسد الشرق وجسم العالم الإسلامي، فانتزعت منه كلّ عاطفة شريفة وإحساس روحيّ وشرف معنويّ، ومجد باذخ واستقلال ذاتيّ» (ص٤).

كما يقول في نصّ آخر: «تسمع بالمسلم الشرقي الذي يلهج بالمحاماة والذبّ عن الدين الإسلامي والتناصر له، فإذا وقع بصرك عليه وجدته غربياً من قرنه إلى قدمه، غربيّ الأهواء، غربيّ الأزياء، غربيّ الأميال، غربيّ الأشكال، غربيّ اللباس، غربيّ الظاهر كلّه، غربيٌّ في كلّ شيء» (ص٥).

في نصٍّ آخر يربط شيخنا المجدّد بين تبعات التغريب ووهن المسلمين وضعفهم، فيكتب نصّاً: «فلو سألتني ما السبب الوحيد في ضعف المسلمين؟ لقلت: الغاية هي ضعف الدين، ولو سألتني ما سبب ضعف الدين في المسلمين؟ لقلت: زخارف الدُّنيا ونفوذ الروح الغربية» (ص١٦ ـ ١٧).

في مقابل الأوضاع الهزيلة تحدّث كاشف الغطاء عن أربعة أركان للنهضة، هي العلم والعمل والسيف والقلم، فهذه «الأركان الأربعة والدعائم المنعة التي تبنى عليها قبّة كلّ مجد وشرف وكلّ سعادة وسيادة، وبمقدار قوّتها وارتفاعها ترتفع منازل الأمم» (ص٨).

فالعلم بلا عمل كالأساس ولا بناء، أمّا العمل بلا علم فهو كالبناء على غير أساس أخلق به وشيكاً أن ينهدم على صاحبه. أمّا السيف والقلم فعليهما يتوقّف نظام المدنية وقوام كلّ هيئة اجتماعية. والشرف كلّ الشرف لا يكمن بالحسب والنسب ولا بالمال والثروة ولا حتى بالعلم، بل يكمن كما يقول كاشف الغطاء بما يخدم به المرء أُمّته وملّته، حيث يضيف نصّاً: «الشرف حفظ الاستقلال وتنشيط الأفكار، الشريف =

تضرب بشعابها في أوساط المجتمعات الإسلامية، وكان لابدّ أن يمرّ على مقولة القدر والقضاء بوصفها سببا فكريّاً ألقى بتبعاته على الواقع الاجتماعي للمسلمين من خلال القراءة العرفية المغلوطة لهذه العقيدة، فكان أن أطلق صيحة رافضة للفهم الخاطئ المقلوب، وهو يقول: «دع عنك يا هذا هذه الخزعبلات والمخرفات والأباطيل والتعلّلات، فإنّ الله جلّ شأنه ما جعل القضاء والقدر لتتخذه ستاراً لسيّئاتك وتمشية لشهواتك وعصىً تتوصّل بها إلى معاصيك وأهوائك»[1].

ثمّ قارب بين القضاء والقدر وبين حركة السنن والنواميس الحاكمة في الوجود بادئاً بمثال يلامس الوجدان الإنساني ولا يخطئه الحسّ، حين قال: «ألست أنت وكلّ بصير جدّ خبير أنّ كلّ جماعة وأمّة دخلت تحت جامعة واحدة وجهة عامّة لا محالة تحتاج إلى وضع نواميس تجري عليها، وتخرج بها

= من يخدم أُمّته خدمةً تخلد ذكره» (ص١٠).

من النقاط المبدعة في فكر كاشف الغطاء الإحيائي انتباهه إلى ضعف المؤسسة الدينية، فمن أقوى أسباب سريان الداء بين المسلمين «ومروقهم من مشرق هذا الدين إلى منازع الغربيّين عدم قيام الزعماء في الدعوة» حتّى أنّ الإسلام امتهن بداءَين عضالين «امتهن بإهمال زعمائه سبيل الدعوة والإرشاد... إنّ رجال هذا الدين لّما أهملوا الدعوة .. وتركوا نفوس المسلمين على سذاجتها، وألقوا حبلها على غاربها.. هنالك استيقظ العدوّ فرأى فرصة أمكنت وأمراً حان وقته وأينعت ثماره» (ص٢٠ ـ ٢١).

أجل فما ألمّ بالمسلمين لم يكن إلاّ كأثر «لعدم قيام المصلحين وسكوت الآمرين بالمعروف والناهين، ولو قلت ما الذي أوجب سكوتهم وإغضاءهم عن تمزيق دينهم بترقيع دنياهم فلا هذا ولا ذاك، لقلت: حسبك في فمي ماء وهل ينطق من في فِيه ماء!» (ص١٧). وسيأتي مزيد إيضاح لفكر كاشف الغطاء في موضع لاحق إن شاء الله.

(١) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، محمّد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ، ج١، ص١٨١ ـ ١٨٢.

عن الفوضى والسراح المودي بها والمؤدّي إلى هلاكها؟»[١]. بعد هذا المثال انتقل إلى عالم الخليقة وحاجته إلى قضايا كلّية وأحكام عامّة تجري على جمهور الناس مدى العصور، منيطاً ذلك إلى ملك حكيم نهض بوضع كلّ ما يتوقّف عليه النظام والسير إلى السعادة النوعية جاعلاً «لكلّ ذلك أسباباً ومسبّبات، وعللاً وغايات يوجب بعضها بعضاً، وينجرّ بعضها إلى بعض على نواميس معيّنة وحدود مبيّنة، سبقت كلمته وقضت حكمته أن تسير على ذلك ولا تقف، ولا تنخرم ولا تختلف»[٢].

هذا ما كتبه كاشف الغطاء نصّاً في تقريب المقولة في الفصل من كتابه «الدين والإسلام» المعنون «القضاء والقدر»، ليفيد بعده أنّ الله سبحانه على هذا أبرم أحكامه وأحكم إبرامه، وأجرى في اللوح بها شاء أقلامه، واستبرأ فيهم مشيّته، ثمّ زوّد خلقه ووهبهم إيّاه جوهرين شريفين، هما «جوهر العقل وجوهر حرية الاختيار وإطلاق الإرادة وسراح المشيّة. وتلك هي الكلمة التي سبقت من ربّك، ولولاها لما تأسّست المدن ولا تمدّن الإنسان ولا اعتمر النظام ولا انتظم العمران»[٣].

بعد أن قارب القضاء والقدر بنظام السببية والنواميس والسنن التي تنتظم الوجود وعالم الخليقة، وأنّ ذلك كلّه مسجّل في اللوح المحفوظ، وبعد أن أشار إلى أنّ الإنسان مزوّد بالعقل كي يكتشف هذه السنن ويعيها، وبحريّة الاختيار التي بها يتبع من السنن ما يفضي به إلى السعادة ويجتنب به الشقاء، عاد ليحذّر بجملة علمية مكثّفة ونافذة إلى أنّ انبساط القدر والقضاء في كلّ شيء بما في ذلك الإنسان، وإيمان الإنسان بالقدر والقضاء وأنّ كلّ شيء

---

(١) الدين والإسلام، مصدر سابق، فصل بعنوان: القضاء والقدر، ص١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٠.

مسجّل في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى، لا يعني إبطال الإرادة وأن ينقلب الاختيار إلى ضدّه وتتحوّل المشيّة عن حقيقتها، لماذا؟ يجيب نصّاً: «فإنّه كتب في سجلّ التكوين لا التشريع أن سيفعل كذا وأنّه يختار كذا، لا كُتب عليه أن يفعل كذا وأن يختار كذا... والفرق بين العبارتين كالفرق بين الحقيقتين في غاية الجلاء والوضوح. وقد أصبح اليوم من الجليّات أنّ العلم لا أثر له في المعلوم وأنّ المعلوم يوجد بأسبابه وسلسلة علله لا بعلم العالم أو جهل الجاهل»[1].

ما دام القدر والقضاء تعبيراً عن نظام السببيّة، وما دام السعي والنشاط والجدّ والجهد والعزيمة والثبات والمداومة على الطلب «قد جعلها الله جلّ شأنه أسباباً للنجاح وقرن بها حصول الغايات المطلوبة في سائر الأعمال، وصيّرها مجاري لرزقه وتوفيقه ومفاتيح رحمته، فإنّ العناية جلّت حكمتها قضت وأبت إلاّ أن تكون الأمور منوطة بالاسباب المتكانفة والوسائط المترامية، وأن لا تحصل للإنسان غاية إلاّ بالسعي إليها من أبوابها وجرّها بسلسلة أسبابها»[2]؛ ما دام ذلك كذلك «فإنّه لا يجري القضاء والقدر على أمّة أو فرد إلاّ على حسب مساعيها وقدر جدّها واتّفاق كلمتها»[3]. أجل، الإنسان هو الذي يصنع مصيره بيده عبر التوسّل بنظام الأسباب ومن خلال العقل المودَع فيه وعبر إرادته، وإنّ الأمم هي التي تختار الحاضر والمستقبل الذي تريده عبر اكتشاف سنن الله الجارية في المجتمع والتأريخ وعالم الطبيعة، ومن ثمّ يجوز القول إنّ الأفراد والأمم هم الذين يصنعون أقدارهم وأقضيتهم

---

(١) الدين والإسلام، مصدر سابق، ص١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٤.

(٣) الدين والإسلام، ج١، ص١٨٤. وستأتي تفاصيل أُخرى ورؤى جديدة لكاشف الغطاء في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

بأيديهم بما لا يشذّ عن علم الله، من دون تنافٍ بين الاثنين، لأنّ الله جلّ جلاله هو الذي يسَّر الإنسان للسعي وأوجد له الأسباب ومهَّد له السُبل ووهبه العقل وحريّة الاختيار.

وبتعبير جميل للسيّد محمد باقر الصدر (استشهد: ١٩٨٠م): إنّ جريان السنن والنواميس في الوجود وعالم الخليقة الإنسانية، وما تمليه من روابط وعلاقات بين أجزاء الوجود وفي حركة الإنسان والمجتمع ومسار التأريخ، إنّما هو: «في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى، وحسن تقديره، وبنائه التكويني»[١] للوجود والطبيعة وعالم الخليقة. وحين تكون هذه السنن والنواميس هي بذاتها تقدير الله وقدره، ويكون القدر جزءاً من البناء التكويني للطبيعة والوجود الإنساني، فإنّ ذلك لا يعني تجميد إرادة الإنسان وتعطيل حرّيته بالاختيار، عبر وهم مصادرة هذه الإرادة والحريّة بفكرة السنّة والناموس، خاصّة على مستوى الفواعل الاختيارية التي يأتي الإنسان في طليعتها، وهو يصنع وجوده في التأريخ ويؤسّس لمجتمعه، وذلك لأنّ هذه السنن «لا تجري من فوق رأس الإنسان، بل تجري من تحت يده»[٢] ومن ثمّ فهو سهيم في إيجاد قدره والتمهيد لنوع قضائه، بمشيئة الله الذي منحه القدرة على الحرّية والاختيار، وشاء بحكمته البالغة أن يجري الكون والوجود الإنساني على أساس سنن محدّدة يدركها الإنسان بعقله وينال منافعها بكدحه وجهده.

ممّن أسهم في معالجة عقيدة القدر والقضاء على الأساس ذاته هو الشيخ محمّد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩م). ففي كتاب له عنوانه «فلسفة التوحيد»

---

(١) المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة الإمام محمد باقر الصدر، طبعة دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٤.

تناول بأسلوبه الجاذب اليسر هذه المقولة داخلاً إليها عبر نظام السببيّة وقانون العلّة والمعلول. فما دام موضوع القضاء والقدر هو ما يحدث في الطبيعة من ظواهر وما يصدر عن الإنسان من أعمال، وما دام لهذه الحوادث والأعمال والظواهر موجبات وأسباب، فإنّ القضاء والقدر المنبسطين فيها، إنّما «يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل مترتّبة منتظمة، بعضها مؤثّرات وأخرى متأثّرات، ومتى اجتمعت الأسباب وارتفعت الموانع وُجد الشيء المقضي المقدّر»[١].

ثمّ ينعطف لمقاربة المقولة بالسنن، فيستعرض بعض آيات السنن في القرآن الكريم، لينتهي إلى القول بأنّ هذه الآيات دلّت «بصراحة ووضوح على أنّ قانون الأسباب والمسبّبات، وربط النتائج بالمقدّمات هو قانون كونيّ إلهيّ يطّرد في كلّ شيء ولا يخرج عنه شيء إلاّ إذا خرج عن صنع الله»[٢]. وبذلك فإنّ القضاء والقدر داخلان في إطار هذا القانون الكوني الإلهي لا يشذّان عنه، وهما جزء منه أيضاً، لأنّهما من صنعه سبحانه ومن خلقه، كما نقرأ في الحديث الشريف: «**إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله**»[٣].

في ضوء هذه النظرية في التفسير ينتهي مغنية إلى القول نصّاً بأنّ: «الإيمان بقضاء الله وقدره هو عين الإيمان بالله ونظامه، وقدرته وسننه التي هي سنن الطبيعة بالذات»[٤].

ممّن ولج البحث في القضاء والقدر على الأساس النظري ذاته المتمثّل بدرجهما في نطاق نظام السببية العام وتفسيرهما على أساس السنن الإلهية

---

(١) فلسفة التوحيد، المطبوع في إطار مجموعة: فلسفات إسلامية، ص٦٣.

(٢) المصدر السابق، ص٦٤.

(٣) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح١، ص٣٦٤.

(٤) فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص٦٥.

المودعة في الكون والحياة، الشيخ مرتضى مطهّري (استشهد: ١٩٧٩) أبرز تلاميذ الطباطبائي وألمع شرّاح غوامض أفكاره. فبعد أن أوضح في كتاب خاصّ عن هذه العقيدة بأنّ الله سبحانه شاء أن يوجب الأشياء عن طريق عللها وأسبابها الخاصّة، عاد ليقول: «إنّ القضاء والقدر لا يعنيان إلاّ ابتناء نظام السببية العامّة على أساس العلم والإرادة الإلهية»[1]، وبعد توضيح مفصّل يفيد أنّ إسناد ذلك إلى العلم الإلهي لا يعني تعطيل إرادة الإنسان أو إجباره على القيام بما لا يرضاه، وسلبه حقّه في تقرير مصيره الذي يشاء، لأنّ «القضاء والقدر يوجب وجود كلّ موجود عن طريق علله الخاصّة به وامتناع وجوده من غيرها»[2].

في ضوء هذا التفسير، انتهى إلى القول: «والخلاصة، هي أنّ تمام العلل والأسباب مظاهر للقضاء والقدر الإلهي. فكلّما تكثّرت العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة لحادثة ما، تكثّرت أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة لها أيضاً. فما وقع من الأحوال هو بالقضاء والقدر الإلهي، وما لم يقع هو بالقضاء والقدر الإلهي أيضاً»[3].

المساهمة الأخيرة التي نطلّ عليها تعود إلى السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ)، الذي ذهب إلى أنّ الذي ورّط المجبرة بما ذهبوا إليه من التزام المذهب الجبري، هو بحث القضاء والقدر، وخطأهم في تطبيق النتيجة التي انتهوا إليها حيث اشتبه عليهم أمر الحقائق والاعتباريات، واختلط عليهم الوجوب والإمكان. في سياق عرضه للمسألة، وبما يصلها بجوهر نظرية التفسير التي تتبنّاها يقول: «فانبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص٧١.

(٢) المصدر السابق، ص٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٨٨.

العلّية التامّة والمعلولية في العالم بتمامه وجميعه، وذلك لا ينافي سريان حكم القوّة والإمكان في العالم من جهة أخرى وبنظر آخر. فالفعل الاختياري الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وإرادة وأدوات صحيحة ومادّة يتعلّق بها الفعل وسائر الشرائط الزمانية والمكانية كان ضروري الوجود، وهو الذي تعلّقت به الإرادة الإلهية الأزلية، لكن كون الفعل ضروريّاً بالقياس إلى جميع أجزاء علّته التامّة ومن جهتها لا يوجب كونه ضروريّاً إذا قيس إلى بعض أجزاء علّته التامّة، كما إذا قيس الفعل إلى الفاعل دون بقيّة أجزاء علّته التامّة فإنّه لا يتجاوز حدّ الإمكان ولا يبلغ البتة حدّ الوجوب»[١].

ثمّ يضيف في الردّ على من اتّخذ من عموم القضاء الإلهي وتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل سبباً يوجب زوال القدرة وارتفاع الإرادة الإنسانية، موضّحاً أنّ الإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصيّاته الوجودية، ومنها ارتباطه بعلله وشرائط وجوده، حيث قال في بيانه: «بعبارة أخرى، تعلّقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً، وإلاّ تخلّف متعلّق الإرادة الإلهية عنها. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضروريّاً يوجب كون الفعل اختياريّاً؛ أي كون الفعل ضروريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختياريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية الفاعلية»[٢].

يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات تُثار من حول النصّ:

١ ـ قدّم النصّ لفظ القدر على القضاء كما جرى على ذلك أغلب المأثور

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص٩٩ ـ ١٠٠.

الروائي وتبعاً لما يفيده المدلول اللغوي والاصطلاحي ونتائج البحث العقلي والفلسفي، وإن كان الطباطبائي لم يلتزم بذلك في جميع الموارد، لغلبة المألوف السائد عليه وعلى غيره من الباحثين، وعلينا في هذا الكتاب!

٢ ـ تُومئ إشارته إلى انبساط القدر والقضاء في العالم واستيعابه الأمداء والأشياء جميعاً، إلى حقيقة حرصت الأحاديث على بيانها بأساليب مختلفة، منها: «**ما من قبض ولا بسط إلاّ ولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء**»[1]، وكذلك في حديث آخر: «**أنّه ليس شيء فيه قبض وبسط ممّا أمر الله به أو نهى عنه، إلاّ وفيه لله عزّ وجلّ ابتلاء وقضاء**»[2]. ومن طريف المأثور الروائي في هذا الشأن: «**كلّ شيء يقدر حتّى العجز والكسل**»[3].

إذن، القدر والقضاء ممتدّان في كلّ قبض وبسط، مستوعبان الأشياء جميعاً تماماً كما النظام العلّي الذي يعبّران عنه. وهذا المعنى هو ما عبّر عنه الطباطبائي بقوله: «فانبساط القدر والقضاء في العالم» كما مرّ في النصّ المقتبس كاملاً.

٣ ـ معنى «أنّ ما من شيء إلاّ بقدر وقضاء إلهي» هو: أنّه ما من شيء إلاّ وهو يتحرّك في نطاق سنّة إلهيّة وبقانون إلهي؛ ما يبعد عن إلزامات النظرية الأشعرية وينقذ من التورّط بمقولة الإرادة الجزافية ونفي السنن والنواميس التي تحكم هذا العالم.

٤ ـ في النصّ إشارة مكتنزة إلى أنّ القدر والقضاء يوجبان الاختيار الإنساني ويجعلانه ضروريّاً، لا أنّهما يسلبان الإنسان اختياره وقدرته على الفعل، ويحرمانه تأثير فعله في صنع مصيره، كما توحي بذلك القراءات الخاطئة والتفسيرات المنحرفة للمقولة.

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب الابتلاء والاختبار، ح١، ص١٥٢.

(٢) المصدر السابق، ح٢، ص١٥٢.

(٣) عن: مجمع البحرين، الطريحي، مصدر سابق، ج٣، ص٤٥١.

حلّ الإشكالية

من خلال ما مرّ من مساهمات الفكر الإسلامي، وفي ضوء المعالم التي رسمتها لنظرية التفسير يمكن العبور إلى معالجة الإشكالية المثارة. فبعد وضع القدر والقضاء في نطاق نظام السببية العام وتفسيرهما على أساس انبساط مبدأ العلّية والمعلولية في العالم، ومقاربتهما بالسنن والنواميس الجارية في نظام الوجود وعالم الخليقة الإنسانية، لا معنى للتعارض بين الإيمان بهما كعقيدة راسخة لا مناص عنها وبين الإرادة والاختيار الإنساني.

توضيحه: أنّ الاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، ومن ثمّ هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. ففعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده. إذن الفعل الإنساني ومن ورائه الإرادة والاختيار اللذان ينتجانه لا يتصادم مع الإيمان بعقيدة القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن.

على أنّ إثبات فاعلية الإنسان هنا من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهيّة، حيث قوله سبحانه: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القدر والقضاء؛ أي ضمن قانون الأسباب والمسبّبات ومن خلال مبدأ السنن الإلهية والنواميس الربّانية المودعة في الوجود والحياة. أكثر من ذلك، نجد أنّ العلاقة بين الاثنين تتجاوز تخوم عدم التعارض، إلى أن يتحوّل الإيمان بالقدر والقضاء إلى أساس لصيرورة الاختيار الإنساني ضروريّاً، لا أنّه يسلب الإنسان اختياره؛ على ما هي عليه النظرة المألوفة الخاطئة، لأنّ من قضاء الله وقدره أن يكون الإنسان مختاراً في أفعاله، فلو صدر منه فعل من غير اختيار لكان ذلك منافياً للقدر والقضاء الإلهي.

---

(١) التكوير: ٢٩.

يعود المرتكز العلمي لهذه الفكرة إلى أنّ تأثير الإرادة الإلهية في الفعل الإنساني يوجب أن يكون هذا الفعل اختياريّاً وإلاّ تخلّف متعلّق الإرادة الإلهية، كما ألمع الطباطبائي لذلك. وتصوّر التزاحم بين الإرادتين متهافت لا يقوم على أساس، لأنّ الإرادة الإنسانية في طول الإرادة الربّانية وليست في عرضها لتتزاحما ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فتأثير إرادة الإنسان لا تبطل في الفعل لمحض تعلّق إرادة الله جل وعلا به؛ انطلاقاً من التمييز الدقيق في طبيعة تعلّق هذه الإرادة بالفعل، وأنّ ذلك يتمّ على نحو طولي متّسق، لا على نحو عرْضي يفضي إلى التعارض والتقاطع.

هكذا تثبت فاعلية الإنسان في إطار الإرادة الإلهية من دون إبطال للفعل الإنساني، الذي يتحرّك بدوره ضمن القدر والقضاء؛ أي على وفق مبدأ السببية ونظام السنن، ومن ثمّ هو لا يتعارض مع مبدأ: ﴿**قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ**﴾[1]. على أنّ ذلك لا يعني تقييداً في الإرادة والمشيئة الإلهية، كما لا يعني حدّاً من قدرته المطلقة جلّ وعلا، فإرادته هي التي أبت أن تجري الأمور إلاّ على أسبابها، وحكمته هي التي اقتضت أن يكون نظام الخليقة وعالم الوجود على هذا المنوال، ومن ثمّ فإنّ ما يجري هو تحقيق لإرادته ومشيئته، دائر في نطاق قدرته جلّ وعلا.

هذا المعنى الذي يفيد بأنّ القدر والقضاء الإلهيّين ليسا غير متعارضين مع الاختيار الإنساني فحسب، بل يؤكّدانه ويجعلانه ضروريّاً حيث لا يعقل صدور فعل من الإنسان من غير اختياره؛ هذا المعنى هو ما أومأت إليه النصوص الروائية وأكّدت نتائجه ومعطياته على نحو واضح، لتعلو الأدلّة الإثباتية عليه من معطيات العقل والنقل معاً.

نبدأ بالواقعة المشهورة في المجاميع الروائية، فهذه المجاميع تحدّث أنّ

---

(١) الأعراف: ١٨٨.

رجلاً نهض للإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد منصرفه من واقعة «صفّين» فسأله عن القدر والقضاء، فما كان من الإمام إلاّ أن أجابه جواباً أودعه جميع هذه النقاط الدقيقة، معرضاً بالتفسيرات الخاطئة والاتجاهات المنحرفة التي تبلورت من حول هذه العقيدة. نبقى مع نصّ الواقعة كما أوردها الصدوق (ت: ٣٨١هـ) في «التوحيد»، قال: «دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: **أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر**. فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال: **مهلاً يا شيخ، لعلّك تظنّ قضاءً حتماً وقدراً لازماً! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولا محسن محمدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وقدريّة هذه الأمّة ومجوسها**».

ثمّ أردف الإمام عليه السلام موضحاً للشيخ: «**يا شيخ، إنّ الله عزّ وجلّ كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرهاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار**»[١].

لقد بلغ من فرحة الشيخ من جواب الامام أن أنشد أبياتاً من الشعر تنمّ عن مدى سعادته عن إزاحة الغموض والالتباس اللّذين خالطا تفكيره حول القدر والقضاء[٢].

يومئ النصّ العلوي بجلاء إلى سريان القدر والقضاء في كلّ حركة

(١) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٨، ص٣٨٠ ـ ٣٨١.
(٢) تنظر الأبيات في: المصدر السابق، ص٣٨١.

وسكنة وفعل، ويضرب بقوّة على المبدأ المغلوط؛ مبدأ تقارن الإيمان بالقدر والقضاء مع الجبر، من خلال نفي الالتباس الناشئ عن أنّ الإيمان بهما يؤدّي إلى تعطيل الإرادة الإنسانية وإلغاء حريّة الإنسان واختياره ومسؤوليّته، ثمّ يعدّد التبعات الخطيرة التي تلزم من الانسياق وراء هذا التفكير الملتبس على مستوى عقيدة الإنسان المسلم ووجوده ودوره في حركة الحياة كما على مستوى الموازين الأخروية، رافضاً المضامين التي أَلَّفَت ـ فيما بعد ـ الاتجاه الأشعري ودخلت في تكوين النظرية الجبرية بشكل عامّ.

من الأحاديث الأخرى التي تؤكّد المدلول ذاته الكائن في عدم التعارض بين الحرية والقدر والقضاء، وتركّز المعنى الذي يقول إنّهما يقعان في سياق نظام السببيّة العام ويتساوقان مع المبدأ السنني، ما عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «**إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله**»[1]. فحيث يكونان كذلك، فإنّ الله سبحانه هو الذي جعل هذه المقدّمات، وجعل تلك النتيجة مترتّبة على هذه المقدّمات، تماماً كما في مثال النار، حيث جعل سبحانه النار هي السبب وجعل الإحراق هو المسبّب، وكلاهما مخلوق له. بتعبير آخر: ما دام القدر والقضاء مخلوقين من خلق الله، فلايشذّ عنهما نظام السببيّة ولا يخرجان عن نطاق حركة السنن الإلهية والنواميس الربّانية، بل هما مندرجان في هذا السياق وليسا شيئاً آخر من خارجه، مفروضين على الإنسان ولاغيين لإرادته وحرّيته.

تبقى إشارة لابدّ منها تتمثّل في أنّ الحديث ـ هنا ـ عن تأثير الفعل الإنساني من خلال ما يملكه الإنسان من حرية الإرادة والاختيار، إنّما يقع في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين، وليس في نطاق التفويض الاعتزالي، وذلك على التفصيل الذي مرَّ في المبحث السابق.

---

(١) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح١، ص٣٦٤.

إشكالية فرعية

القول إنّ نظام الخليقة والوجود محكوم بسنن وقوانين ضروريّة، هل يعني التفويض وأنّ الخالق جلّ وعلا كفّ يده عن الوجود؟ هذه إشكالية فرعية قد تنتج عن الفهم السابق تؤدّي إلى تصنيم نظام السببيّة وتأليه السنن ونصبهما آلهة تُعبد من دون الله سبحانه، كما تورّطت بذلك بعض تيّارات العقلانية الأوربية بعد عصر النهضة ومن تأثّر بها في بلاد المسلمين.

إنّنا نؤمن بسريان مبدأ السببيّة في الوجود وجريان السنن والنواميس في عالم الخليقة وسوح الحياة، بخاصّة الساحتين التأريخية والاجتماعية، بيدَ أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه القوانين والسنن ضرورية في نفسها مستغنية عن الله تعالى، ومن ثمّ لا تعني قطع علاقة الكون والوجود والحياة بالله بعد أن استغنت عنه بهذه القوانين والسنن، كما أنّها لا تعني أنّ لها من الحاكمية ما تفرض به إرادتها على خالقها سبحانه. لنتمعّن مدلولات هذا النصّ جيّداً: «قد بيّن القرآن الشريف ـ على ما يُفهم من ظواهره ـ قوانين عامّة كثيرة في المبدأ والمعاد وما رتّبه الله تعالى من أمر السعادة والشقاوة، ثمّ خاطب النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[(١)]. لكنّها جميعاً قوانين كلّية ضرورية، إلاّ أنّها ضرورية لا في أنفسها وباقتضاء من ذواتها، بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم»[(٢)].

إنّ دوران قانون السببيّة العامّ في الظواهر وعملها من خلال نواميس وسنن، لا يعني أنّ الأمر قد خرج عن إرادة الله ومشيئته وقدرته وأنّ هذه القوانين والسنن تعمل بنفسها وعلى نحو مستقلّ من دون استعانة بالله أو بغير إذنه ومشيئته. كلاّ، ففي الوقت الذي لا نقبل النظرية الأشعرية التي ترفض

(١) النحل: ٨٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب والمسبّبات؛ ما يلزمها الإيمان بالإرادة الجزافية لله تعالى استناداً إلى ظاهر قوله سبحانه: ﴿**لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[١]، فنحن نرفض أيضاً ما تذهب إليه النظرية الاعتزالية، هذه النظرية التي تقرّ بأن القوانين والسنن والنواميس مخلوقة لله، محتاجة إليه حدوثاً، لكنّها مستقلّة عنه بقاءً واستدامة.

لقد اجتمعت البداهة والوجدان بمعطيات المبحث العقلي والنقلي، فأفادتنا بأجمعها أنّ العالم من حولنا يستند إلى نظام السببية وأنّ اختيار الإنسان هو جزء من هذا النظام ومن جملة الأسباب، لكن لا على نحو ما مال إليه المعتزلة من التفويض المطلق وأنّ هذه الأسباب والمسبّبات محتاجة إلى الله حدوثاً مستغنية عنه بقاءً ودواماً، بل هذه وكلّ شيء محتاج إليه حدوثاً وبقاءً، في كلّ آنٍ آن، ولو انقطع فيضه عنها لحظة لذوت وتلاشت وتحوّلت إلى الفناء والعدم، لأنّها وجميع الوجودات الممكنة ليست مفتقرة محتاجة وحسب، بل هي عين الفقر والحاجة ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[٢].

٥ ـ القضاء والقدر في تيّارات الفكر الاجتماعي

يدخل الفكر الصحيح في صياغة الواقع الصحيح، كما يُنبئ الواقع المريض عن فكر سقيم أو فهم خاطئ لفكرة سليمة. هذه الحقيقة تنطبق على مقولة القضاء والقدر في طبيعة علاقة هذه الفكرة بالواقع الاجتماعي من دون أن يعني ذلك تضخيم الفكر ونصبه إلهاً لا شريك له في حياة الناس. فللفكر دوره في صياغة الواقع الاجتماعي وهو مقدّمة لابدّ منها، بيدَ أنّه لا يملأ

---

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) فاطر: ١٥.

المساحة بأكملها، ومن ثمّ لا يلغي بقيّة المقدّمات والعلل التي تسهم في بناء الواقع الاجتماعي أو تغييره. كما لا معنى لتضخيم الواقع وعزله عن الفكر تماماً، بذريعة تضخيم البُعد الاجتماعي وبدعوى التركيز على الجانب العملي.

نبّه الباحثون المسلمون إلى هذه المسألة بوجهيها في دراستهم للقضاء والقدر، فبيّنوا أنّ هذه المقولة ليست عقيدة مجرّدة أو محض فكرة نظرية لا علاقة لها بالواقع، كما أشاروا أيضاً إلى أنّ الواقع الاجتماعي وضروب السلوك الإنساني لا تكفي وحدها لحلّ العقدة أو أن تكون دليلاً على المحتوى النظري، كما أنّها ليست بديلاً لنظرية التفسير والبحث العلمي، إذ المطلوب هو ضرب من التوازن السليم بين المكوّنين النظري والعملي.

عن الوجه الأوّل يقول مغنية في سياق بحث عن القضاء والقدر والحريّة الإنسانية: «إنّ مسألة حرية الإنسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمتّ إلى الواقع بسبب، بل هي متّصلة بحياة الإنسان ومآله ومصيره، ومن أجل هذا شغلت عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور، الفلاسفة وغير الفلاسفة»[١].

أمّا عن الوجه الثاني فيقول مطهّري: «لا ينبغي أن يخطر على الأذهان بأنّ عرض مسألة (القضاء والقدر) و(الجبر والاختيار) لا يتمّ إلاّ على أساس اجتماعيّ وحسب، لأنّها قبل كلّ شيء مشكلة علمية ومجهول فلسفي يخطر لكلّ مفكّر ويتطلّب منه الحلّ»[٢].

على أساس هذه النظرة المتوازنة التي تجمع بين البُعدين العلمي والعملي، نطلّ على الواقع الاجتماعي للمسلمين لنتفحّص مدى استيعابه البُعد العلمي لعقيدة القضاء والقدر، ومدى تملّيه عملياً وتجسيده واقعياً لروح هذه العقيدة

---

(١) فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٣٦٧.

(٢) الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهري، ص٦٢ بتصرّف طفيف في صياغة النصّ.

ومدلولها النظري كما مرّ علينا خلال الفقرات السابقة، حتّى يتسنّى لنا عبر ذلك معرفة مدى انتفاع هذه المجتمعات بالآثار التربوية والمعطيات الاجتماعية المرجوّة للإيمان بالقضاء والقدر.

طبيعي أنّ إطلالة كهذه لابدّ أن تقودنا إلى الفكر الاجتماعي السائد فيما سجّله من نظرات إزاء هذه المسألة، خاصّة وأنّها صارت بمنزلة العنصر المشترك بين مختلف اتجاهاته الناشطة في بلاد المسلمين خلال العقود الأخيرة.

لقد راحت جميع الاتجاهات الفكرية تنقد الواقع الاجتماعي للمسلمين وهي تسجّل تأثّره السلبي بفكرة القضاء والقدر، إذ نلحظ على هذا الصعيد مساهمات تنتمي إلى:

١ ـ تيّار الفكر الإسلامي الذي أنتجه علماء مصلحون ومفكِّرون وباحثون مسلمون.

٢ ـ الفكر غير الإسلامي الذي يشمل خليطاً من كتابات العلمانيين بمختلف مشاربهم ومختصّين اجتماعيين معنيين بقضايا التغيير الاجتماعي وما يرتبط بالتقدّم والتخلّف، مضافاً إلى مجموعة من الباحثين والدارسين راحت تنشط خلال العقود الأخيرة تحت عنوان تيّار العقلانية النقدية.

٣ ـ الفكر الغربي عامّة والفكر الاستشراقي، خاصّة فيما أنتجه من دراسات عن العالم الإسلامي.

بديهي أنّ اشتراك جميع هذه التيّارات في نقد الآثار السلبية لعقيدة القضاء والقدر لا يعني وحدة منطلقاتها أو توافقها في تحليل المشكلة وتلمّس سُبل الحلّ، كما أنّ بينها تبايناً شديداً من حيث السطحية والعمق وعلى مستوى التزام الموضوعية أو الجنوح إلى التطرّف والانفعال، وأحياناً الانجرار إلى الابتذال الطفولي كما نرى في بعضها ممّن يدعو إلى تجاوز الدين أساساً تحت هذه الذريعة متوهِّماً أنّ الدين لباس فضفاض تخلعه المجتمعات وقتما تشاء.

على هذا سنعرض لنقدات هذه التيّارات وما سجّلته من ملاحظات على الوضع الاجتماعي في نطاق إطارين عريضين:

الإطار الأول: الفكر الاجتماعي العام

جوهر ما ركّز عليه الناقدون من التيّارين الفكريين الثاني والثالث أنّ العقلية القدرية هي عقلية غيبية مستسلمة تركن بفعل إيمانها بالقضاء والقدر إلى الدعة والكسل وتجمّد عقلها عن التفكير بعد أن سلّمت زمام أمورها بيد قوى ماورائية، بل أنّها تميل أحياناً إلى الخرافة والشعوذة وحتّى السحر بدلاً من تحرّي الأسباب الطبيعيّة الكائنة وراء الوقائع والأشياء، وبدلاً من اكتشاف العلاقات السببيّة والمنطقية الموجودة بين الظواهر.

من التيّار المتطرّف الذي ينزع إلى التعميم الفج دون رويّة أو توازن، نقرأ لأحدهم وصفه: «قد طغت العقلية الخرافية بشكل إحباطي للفكر العربي لمدّة أربعة عشر قرناً»[1]!

في نموذج آخر تبدّت فيه النزاقة وجميع «مآثر» اليسار الطفولي في النقد الاجتماعي من شتائم وسباب ولغة ناريّة حادّة ومصطلحات منمّقة خاوية من المعنى، هاجم كاتب آخر الواقع الاجتماعي للإنسان العربي والمسلم، معزياً تخلّفه إلى العقل الغيبي الذي يدخل الإيمان بالقضاء والقدر في طليعة مكوّناته، آخذاً على هذا الإنسان إيمانه «بعالم الغيبيات والمنزلات والسماويات أو ما يعرف بالعقل الغيبي ـ مع ملاحظة الاشتقاق اللغوي المفضي إلى الغباء[2] ـ

---

(١) محنة العقل المبدع، مصطفى النهيري، الدار البيضاء، ص٥٣؛ عن: من التراث إلى الثورة.. حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، د. طيب تيزيني، ط٣، دار دمشق ـ دار الجيل، دمشق / بيروت، ص٣٦٧.

(٢) لكي نتبيّن «عبقرية» هذا الكاتب ومدى ما يتحلّى به من أمانة وحرص على وعي القرّاء وعقولهم نكتفي بمراجعة سريعة للسان العرب، لنجده يسجّل في مادّة «غيب»: =

بكلّ ما يحمله من سلب وهروب وانغلاق وتعصّب»[1]! لم يجد هذا الكاتب في الدين أي مأثرة، ولم يلمس للتيّارات الدينيّة أي حسنة؛ لأنّ «أقصى جاذبيتها تتبدّى في الأساطير والتحليق في رومانتيكية العقل الغيبي، المضادّ والمعادي في ذات الوقت للعقل كهدف أخير للتأريخ»[2]!

مع نموذج آخر، ربّما كان أقرب إلى ذاكرة الجميع نتيجة ما أثاره من ضجّة عند صدوره[3]، نجد أنّ صاحبه تورّط هو الآخر بالتعميمات، حين نزع عن الفكر الديني ـ هكذا على نحو مطلق ـ أي صفة علمية أو تحليلية خاصّاً ما أسماه الفكر العلمي وحده بهاتين الصفتين[4]. فمع ما تميّز به هذا النقد من قدرة على الغوص في الظاهرة الاجتماعية، وتوغّل في العقلية الثاوية وراء هذه الظاهرة والفكر المنتج لها، وبالرغم أيضاً من صحّة عدد غير قليل من

= «الغيب: كلّ ما غاب عنك. أبو إسحاق في قوله تعالى ﴿يؤمنون بالغيب﴾؛ أي يؤمنون بما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي صلى الله عليه وآله من أمر البعث والجنّة والنار. وكلّ ما غاب عنهم مما أنبأهم به فهو غيب. وقال أبو الأعرابي: يؤمنون بالله؛ قال: والغيب أيضاً ما غاب عن العيون وإن كان محصّلاً في القلوب».

إذن فلا علاقة بين الجذر اللغوي للغيب بالغباء، فهما ينحدران من جذرين مختلفين، إذ ينحدر الغيب من الجذر «غيَب» بينما ينحدر الغباء من الجذر «غبا». ينظر: **لسان العرب**، ج١٠، مادّة غبا، ص١٦، في حين تأتي مادّة غيب التي تعدّ مصدراً اشتقاقيّاً للغيب في صفحة ١٥١ !

(١) **علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي**، شوقي عبد الحكيم، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩، ص٦.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤.

(٣) أقصد به: **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.

(٤) يقصد بالفكر العلمي الفكر الماركسي ومنهجياته في التحليل الآيديولوجي والاجتماعي والتأريخي.

ملاحظاته وتحليلاته ولاسيّما تذرّع الأنظمة السياسية في المنطقة بالدين أو بالأحرى بـ«الخرافة الدينية» لتسويغ الهزيمة التي حلّت بها أبان حرب حزيران عام ١٩٦٧ بخاصة تحليلاته النافذة لظاهرة ظهور العذراء وغير ذلك من الظواهر التي تفشّت في بلدان الأنظمة المهزومة بعد أن نضجت على نار الأجهزة الأمنية والدعائية السرّية(١)، وعلى الرغم كذلك من نجاحه في مقاربة المشكلة الناشئة من حول الفعل الإنساني ووعيه بدقّة للمأزق الذي تورّطت به نظرية الكسب، وأنّها ماهي «إلاّ محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين»(٢)؛ نظرية الجبر ونظرية الاختيار؛ بالرغم من ذلك كلّه وعلى ما نلمس في هذه المحاولة من إيجابيات أخرى حين نطلّ عليها بعد ما يناهز الأربعة عقود على صدورها حيث خفّت الضجّة وهدأت حالة الانفعال،

---

(١) لقد سادت في مصر بعد الهزيمة ظاهرة من الهوس الديني تحت ذريعة ظهور السيّدة مريم، روّجت لها السلطة ونالت عناية مباشرة من أجهزتها الأمنية والدعائية وذلك في إطار حملة جاءت تحت عنوان أنّ السماء لم تتخلّ عن النظام المهزوم، كما جاء في عنوان صحيفة الأهرام: «ظهور العذراء بشير بأنّ الله سيكون في نصرتنا وأنّ السماء لم تتخلّ عنّا»! كما أيضاً في بيان صحافيّ رسميّ: «إنّ القدّيسين والشهداء يظهرون للمؤمنين في وقت الشدّة لمساندتهم وشدّ أزرهم. ولذلك جاءت العذراء لشدّ أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنصّ الكتاب المقدّس»! كذلك: «بشير طيّب وعلامة سماوية بأنّ الله معنا ولم يتركنا.. وليشعر الكلّ بأنّ هذه الأزمة طارئة فقط وأنّ السماء ما زالت في نصرتنا». لنقارن بين هذا الدجل الذي تمارسه السلطات باسم الدين، ويجيء أمثال صادق العظم ليحسبه على الدين والفكر الديني، وبين منطق الفكر الإسلامي الذي يسجّل فيه فقيه ومفكّر من وزن محمّد باقر الصدر بأنّ النصر حقّ طبيعيّ للمسلمين وليس حقاً إلهيّاً، ومن ثمّ فهو يقوم بشروطه الموضوعيّة التي إذا تحقّقت تحقّق، وإلاّ فهي الهزيمة.

(٢) **نقد الفكر الديني**، ص١٤٤ كما تلحظ قول المؤلّف أيضاً أثناء محاكمته أمام محكمة المطبوعات، ص٢٥٠.

نجد أنّ صاحبها سقط بأخطاء فادحة ربّما يعود أغلبها إلى المنهجية الأحادية التي حنّطت عقله وجعلته لا يرى من الظواهر التي تقابله إلاّ السواد المطلق أو البياض المطلق، والخير المطلق أو الشرّ المطلق. وهذا ما اتّسمت به أحكامه.

ففي تحليله للأزمة أعاد كلّ شيء إلى «الذهنية الدينية» أو «العقلية الغيبية» التي تتّصف «بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار الآيديولوجية الغيبية»[1]، وحرّض في المقابل ما أسماه بالفكر العلمي التحليلي لمواجهة الذهنية الدينية على كافّة المستويات[2]، مع أنّنا نعرف أنّ الهزيمة نشأت بفعل أنظمة لها أيديولوجيتها المعروفة، ولا صلة لها بالفكر الديني من قريب أو بعيد. ثمّ إنّ احتكار العلمية والتحليلية والعقلانية ووصم الآخر بما يقابلها من نعوت ليس فقط لا يحلّ مشكلة الواقع، بل يستبطن أيضاً تزويراً فاضحاً للحقائق. فهاهو ذا الفكر الإسلامي يشكو من الواقع ومن تفشّي الروح القدرية ـ بالمعنى العرفي للقدر ـ ويأخذ على ذهنية المسلمين غيبيتها الاستسلامية قبل صدور محاولة صادق العظم وبعدها، ويعلّمها أنّ النصر ليس حقّاً إلهيّاً للمسلمين وإنّما هو حقّ طبيعي يتوقّف على قدر ما يوفّر له المسلمون شروطه الموضوعية، وأنّ للتغيير الاجتماعي أصوله ومبادئه وسننه وقوانينه[3].

(١) **نقد الفكر الديني**، مصدر سابق، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص٨.

(٣) نشط هذا النمط من التفكير في كتابات الإسلاميّين على نحو تنظيريّ مباشر قبل كتاب العظم بمئة عام على أقلّ تقدير، كما لاحظتُ ذلك جليّاً من متابعات مباشرة في كتابات خير الدين التونسي (ت: ١٨٩٠م) وجمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م) وعبد الحميد بن باديس (ت: ١٩٤٠م) ومالك بن نبي (ت: ١٩٧٣م) وعبد الحميد صديقي ومحمد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٩٥٤م)، ومحمد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩)، ومحمد باقر الصدر (ت: ١٩٨٠) ومرتضى =

النزعة العرقية !

سعى فريق آخر أن يغلّف نقده للمجتمعات الإسلامية ومؤاخذتها على إيمانها بالقضاء والقدر، بلغة ربّما بدت أهدأ من لغة الفريق السابق وأقرب إلى المنهج العلمي والروح الموضوعية. بيد أنّ تفحّص آثار هؤلاء وتحليل فكرهم يكشف عن منزلق أكبر انحدروا إليه أودى إلى نتائج أخطر من تلك التي انتهى إليها زملاؤهم السابقون. فقد لجأ هؤلاء إلى نسق تنميطي ونزعة عرقية خطيرة فصلوا على أساسها بين ذهنية آسيوية متخلّفة طبعاً وذهنية أوربية متقدّمة طبعاً، وبين عقلية شرقية غير علمية أصالةً وعقلية غربية علمية أصالةً، وبين عقل عربي أو إسلامي بياني وغيبي تكويناً وعقل يوناني فلسفي ولاحقاً أوربيّ منطقيّ تحليليّ علميّ تكويناً.

لهذه النزعة في الفصل على نحو قطعيّ بين عقلية آريّة سببية خلاّقة(!) وأخرى سامية غيبية قدرية مستسلمة(!) بدايات تعود بها إلى بواكير التعرّف على أوربا، فقد انثالت بذورها في الأجواء الفكرية العربية والإسلامية في ظلّ ما أطلق عليها بصدمة الوعي الأوربي أو صدمة الحداثة بحسب بعضهم الآخر[1]. وهذه وإن انطلقت في إطار بدايات متواضعة على المستوى التنظيري وحذرة على المستوى الآيديولوجي، لكنّها ما لبثت أن نمت وعزّزت مقولاتها

= مطهّري (ت: ١٩٧٩) ومحمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) وغيرهم كثير، مضافاً إلى فكر الشخصيات الإصلاحية وتيّارات الإحياء واتجاهات الإسلام الحركي وحركاته وأحزابه، إذ لا معنى لعمل هؤلاء جميعاً من دون إيمان بوجود قواعد محدّدة للإصلاح وسنن ونواميس للتغيير تجافي نمط التفكير القدري بمعناه العرفي الخاطئ.

(١) صدمة الحداثة؛ عنوان الكتاب الثالث من ثلاثية علي أحمد سعيد (ادونيس) المشهورة بعنوان: الثابت والمتحوّل... بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ط٤، بيروت، ١٩٨٣.

حاضراً بعد ازدهار آلية البحث العلمي وتنامي المقدرة على التنظير الفكري بفعل ما وفّرته العدّة المنهجية المستمدّة من البنيوية والتفكيكيّة وتحليل بُنى الخطاب والألسنية المعاصرة وما إلى ذلك من أدوات وأجهزة منهجية.

فمع إسماعيل مظهر مثلاً اكتسبت فكرة التعارض بين عقلية آسيوية وعقلية أوربية لوناً باهتاً سرعان ما ذوى رغم إصرار صاحبها عليها، وسعيه لعضدها بملاحظات من قبيل أنّ العقل الآريّ نزّاع إلى الاندماج في الطبيعة اندماجاً تامّاً بخلاف العقل السامي الوثّاب إلى الغيبيّات والراكن إلى قوى ماورائية تحرّكه نحو قدَرِه على نحو أعمى[1]، حيث كانت بوادر التقدّم المتميّز في التجربة اليابانية (وهي تجربة آسيوية صرفة عقلاً وقالباً ومضموناً) كافية للإطاحة بها واقعياً وموضوعيّاً، فضلاً عن التطوّرات اللاحقة التي شهدتها اليابان نفسها ونموّ تجربة نمور شرقي آسيا والصين وإلى حدٍّ ما الهند وحتّى الباكستان، فهذه جميعاً تجارب آسيوية استطاعت تحقيق الشيء الكثير على مستوى التعامل مع الطبيعة ومسائل التقدّم العلمي بالعقلية الآسيوية ذاتها التي وصفها صاحبنا بأنّها عقلية رجعية جامدة وقدرية مستسلمة بعكس العقلية الأوروبية التي قال عنها إنّها ذات صفة ارتقائية وطابع سببيّ![2].

الأطروحة ذاتها المبنية على أساس نزعة عرقية عنصرية ترفع من شأن العقل الأوربي وتخفض من شأن العقل الشرقي بوصفه عقلاً قدريّاً، برزت في أعمال ومشاريع عدد من مثقّفي لبنان ومصر. ففي مصر أطلّت الأطروحة عبر أفكار سلامة موسى[3] (ت: ١٩٥٨) ومشروع طه حسين (ت: ١٩٧٣)

---

(١) تأريخ الفكر العربي، إسماعيل مظهر، ص١٩٨؛ عن: من التراث إلى الثورة، طيب تيزيني، ج١، ص٣٧٦.

(٢) عن: من التراث إلى الثورة، ج١، ص٣٧٦.

(٣) للإطّلاع على أفكاره، خاصّة فكرة إلحاق مصر بحضارة الإغريق والرومان والغرب=

في وحدة الثقافة والحضارة المتوسّطية ـ نسبة إلى البحر المتوسّط ـ التي رام على أساسها أن يلحق مصر بالمركز الأوربي[١]، تماماً كما تمنّى ذلك مثقّفو المارونية اللبنانية بالنسبة إلى لبنان.

ثمّ ما لبثت الفكرة ذاتها وإن أطلّت مؤخّراً عبر أعمال المثقّف المغربي محمّد عابد الجابري، الذي رام أن يقدّم لها أساساً علمياً ومعرفياً مكيناً تستقرّ عليه من خلال ثلاثيّته عن بنية العقل العربي. لقد تحدّث الجابري صراحة في هذه الثلاثية عن التمايز القطعي الكامل بين عقل يوناني ـ وأوربي لاحقاً ـ فلسفيّ بطبعه وعقل عربيّ بيانيّ بطبعه. يقول نصّاً: «فالعربي حيوان فصيح، فبالفصاحة وليس بمجرّد العقل تحدّد ماهيّته»[٢]، على عكس اليوناني ثمّ الأوربي لاحقاً الذي يعدّ حيواناً عقلانيّاً وعلميّاً. في ضوء هذا التباين التكويني صارت «الفلسفة هي معجزة اليونان على حين غدت علوم العربية هي معجزة العرب»[٣]. ما دام الأمر كذلك فليس للحضارة الإسلامية من نصيب إلاّ أنّها «حضارة فقه»[٤] وحسب، وهو ما يتّسق مع تكوين إنسانها البياني وعقله السامي الدوني(!) الذي لا يحسن الممارسة العقلية خاصّة في جانبها الفلسفي، وما النشاط الفلسفي عند المسلمين إلاّ «قراءات لفلسفة

=لاحقاً: **الإسلام بين التنوير والتزوير**، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥، الفصل الخاص بسلامة موسى، ص٩٧ ـ ١٥٧.

(١) ينظر في تفاصيل هذه الأطروحة عند طه حسين: **الإسلام بين التنوير والتزوير**، المصدر السابق، الفصل الخاصّ بطه حسين المعنون: العقل اليوناني والحضارة المتوسّطية، ص١٥٨ فما بعد.

(٢) **تكوين العقل العربي**، د. محمّد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص٨٠.

(٤) المصدر السابق، ص٩٦.

أخرى هي الفلسفة اليونانية»[١]!

أمّا الحضارة اليونانية فهي «حضارة فلسفة» مثلما الحضارة الأوربية المعاصرة هي «حضارة علم وتقنية»[٢].

القاسم المشترك بين هذه النزعات التي تضرب على وتر وجود تفاضل عرقيّ تكوينيّ طبيعيّ بين عقلين آريّ وساميّ، وإنسانين غربيّ وشرقيّ، وحضارتين أوربية وإسلامية، يتمثّل بوصم المسلم والعربي والشرقي في عقله وفكره وسلوكه بـ «بُعد اللا عقلانية وافتقاد القدرة على مواجهة الطبيعة والمجتمع، بهدف استكشاف قوانينها، والفعل النشط بمقتضى ذلك وفي سياقه»[٣] كنتيجة لقدريته وذهنيته الغيبية وتربيته الدينية.

من الواضح أنّ هذه الدعاوى والأطروحات وما ينسج على منوالها، تبقى بجميع تأثيثاتها المنهجية والتنظيرية صدى لأطروحة أوربية عن الشرق برزت بعد عصر النهضة الأوربي وراحت تتنامى وتعزّز منطوقها بتنظيرات مختلفة مع ازدهار الذات الأوربية وترسّخ سيطرتها الحضارية على العالم. فعند الألماني هاردر (ت: ١٨٠٣) مثلاً في كتابه عن فلسفة التأريخ البشري تغدو أوربا هي موطن التقدّم والحركة، وأنّها تتميّز عن غيرها من البلدان بالحضارة والتقدّم تميّزاً «طبيعيّاً» تماماً كما نميّز الحيوان عن النبات والإنسان عن الحيوان[٤]. وفي

---

(١) نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، ط٥، المغرب، ١٩٨٦.

(٢) تكوين العقل العربي، ص٩٦.

(٣) في السجال الفكري الراهن، د. طيّب تيزيني، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٩ ص١٢٣.

(٤) ينظر: الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني، الأهلية للنشر والتوزيع ومؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ص٣٤ فما بعد. أيضاً: مسألة الهوية.. العروبة والإسلام والغرب، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٩٧، ص١٢٢.

فلسفة هيغل (ت: ١٨٣١م) للتأريخ ثمّ روح معيّنة هي التي تخلق المجتمع والحضارة وتحرّكها تكمن في أوربا وذلك بعد أن اختفى الإسلام عن مسرح التأريخ وتراجع في استرخاء وخشوع شرقي[1]! وما دامت فكرة «التقدّم» عند كانت (ت: ١٨٠٤م) هي القانون العام الذي يحكم حركة التأريخ، فلابدّ أن تكون أوربا هي روح هذا العالم بوصفها القارّة المتقدّمة ولاسيّما العنصر الجرماني.

إذا كانت النزعات العرقية عند هؤلاء سعت لإخراج مضمونها في ترسيخ نزعة المركزية الأوربية وتهميش الآخر عبر مركّبات نظرية في فلسفة التأريخ، فقد ظهرت عند آخرين عارية حتّى من ورقة التوت. فعند مُنتسكيو يقوم التقدّم على العامل الجغرافي، ما دام الأمر كذلك فهو يقرّر أنّ «الجنوب» موطن الكسل بسبب حرارته وأنّ «الشمال» هو موطن العمل والنشاط بسبب برودته! أكثر من ذلك، تسلب الطبيعة الحارّة بمناظرها عقول أهلها وشجاعتهم وتدفعهم ـ في تحالف مع قَدَر السماء المحتوم! ـ صوب الخرافة والاستكانة والاستسلام، بعكس الطبيعة الأوربية التي لا خوف فيها ولا رهبة، بل بالعكس أوجدت في أهلها الميل إلى السيطرة على الطبيعة بدلاً من عبادتها. هكذا يرى منتسكيو أنّه «مِن قَدَر الشعوب الجنوبية أن تغزوها الشعوب الشمالية باستمرار، وأنّ من الطبيعي أن يكون العبيد من الجنوب والسادة من الشمال»[2]!.

هذه النزعة العرقية اللاغية الوقحة تبرز عند عدد آخر من الدارسين الأوربيين منهم غرانت الذي يقرّر أنّ الجنس الشمالي هو وحده حامل الحضارة وأنّ ما ظهر من حضارات خارج أوربا إنّما كان بفضل غزو شعوب

---

(١) الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص٣٧.
(٢) مسألة الهوية، محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص١٢٣.

الشمال. أمّا جوبينو فيسجّل صراحة بأنّ جميع مظاهر الحضارة والاختراعات العلمية والابتكارات الفنّية هي من عمل الجنس الآري الأبيض، في حين لم يبدأ التأريخ الصحيح للعالم مع شامبرلن إلاّ مع الألمان[1]!

مع دارس أوربّي آخر تعبّر هذه النزعة عن نفسها بكثير من الصراحة الفاقعة، إذ يقول كرومر: «الأوربي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خال من أيّ التباس، وهو منطقي مطبوع رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق... أمّا عقل الشرقي فهو على النقيض»[2]! أمّا الفرنسي ارنست رينان (ت: ١٨٩٢) فقصّته معروفة، وهو الذي يسجّل بإصرار عجيب بأن ليس للسامي والشرقي إلاّ البساطة الهائلة التي يتّسم بها، هذه البساطة «التي تقفل الدماغ البشري في وجه أيّ فكرة بارعة، وأيّ شعور رفيع، وكلّ بحث عقلاني»[3]. وهو إلى ذلك صاحب الصيحة المشهورة في تعارض الإسلام والعلم: «كلّ من زار المشرق أو افريقيا جوبه بنوع الحلقة الحديدية التي تسجن رأس المؤمن، جاعلة إيّاه مغلقاً تماماً عن استيعاب العلم، وغير قادر على أن ينفتح على أيّ شيء جديد». في المقابل: «إنّ الروح الآرية هي التي خلقت كلّ شيء... وإنّ الشعوب السامية ليس لديها شيء... وبالتالي فإنّ مستقبل البشرية تحتضنه أيدي الشعوب الأوربية»[4].

يخطئ من يتوهّم أنّ هذه النزعة قد اختفت في أوربا والغرب، ومن لا يراها يكون كمن يدسّ رأسه في التراب، فالغرب الآن يفرض بكلّ قواه نسقاً حضاريّاً واحداً وزمناً عالميّاً للجميع تمثّله العقلانية الغربية، وعلى الجميع أن

---

(١) ينظر في هذه النزعات: مسألة الهوية، مصدر سابق، ص١١٨ فما بعد.

(٢) مسألة الهوية، ص١٣٠.

(٣) الإسلام في الفكر الأوربي، ص٤٠. أيضاً: مسألة الهوية، ص١٣٠.

(٤) الإسلام في الفكر الأوربي، مصدر سابق، ص٤٠ ـ ٤١.

يندرج بها. بل تكشف تحوّلات العقدين الأخيرين حماساً أوربياً غربياً لآيديولوجية التمركز الأوربي ـ الغربي وضرب كلّ من تسوّل له نفسه الخروج عن هذا الإطار بعنف عسكريّ رهيب مصحوب بتدمير عاتٍ لكلّ ما يقع خارج هذا المدار.

أطروحة الجابري ومن ينسج على منوالها تستحضر في خلفيتها كلّ هذا الموروث السلبي القائم على نزعة عرقية متعصّبة نازعة إلى إلغاء كلّ ما يقع خارج الذات الأوربية، بل تلامس أحياناً مقولات عتاة هذا التيّار حتّى تكاد تكرّرها بحذافيرها، فحين يقول رينان: «ليس لنا أن نلتمس عند العرق السامي أبحاثاً في الفلسفة، فلم تكن الفلسفة عندهم سوى مجرّد اقتباس مجدب ومقلّد للفلسفة اليونانية»[1] تجيء عبارة الجابري التالية لتكون بمثابة رجع الصدى لها: «إنّ الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلّة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»[2].

هذه الخلفية في التمييز القطعي بين عرق ساميّ ذي عقلية قدرية مستسلمة وعرق آريّ ذي عقلية سببية وثّابة مقتحمة، التي تقبع في منهجية الجابري، هي التي أثارت عليه غضب الناقدين، حتّى عدّه أحدهم امتداداً لرينان وصنّف مشروعه في سياق ترسيخ «المركزية الأوربية» بكلّ ما لهذا المصطلح من حمولة ومدلولات خطيرة[3]، إذ لاحظ طيّب تيزيني في إحدى

---

(١) مسألة الهوية، ص١٣٠. على أنّه يمكن أن ينظر هذا النصّ لرينان في سياقه الكامل، من خلال: ابن رشد، ارنست رينان، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٧.

(٢) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص٣١.

(٣) ينظر: في السجال الفكري الراهن، د. طيب تيزيني، ص١٠٣ ـ ١٢٤ إذ يتضمّن الكتاب مقالتين نقديتين لمشروع الجابري يحملان كلاهما عنواناً دالاً على المطلوب، حيث الأولى: من كسينوفان إلى محمّد عابد الجابري، والثانية: من رينان إلى الجابري.

نصوصه الناقدة أنّ عمل الجابري «قد اكتسب طابعاً سياسيّاً يكاد يكون عرقياً كلّ العرقية» وذلك بعد أن ولج الدائرة العرقية الفاسدة المتمثّلة بـ «نزعة المركزية الأوربية، التي تزعم أنّه يوجد فكر حضاري واحد هو الفكر الأوربي؟!»[1].

الحقيقة أنّ محاولة الجابري تستحقّ أن تواجَه بهذا النقد وما هو أعنف منه، ليس فقط لأخطائها العلمية الكبيرة، ولأنّها لا تزيد عن كونها محاكاة للصوت الأوربي، بل لخطورتها الفادحة والدواهي العظيمة التي تُلحقها بالواقع العربي والإسلامي، من دون أن يعفي صاحبها أنّه قدّم عملاً مقروءاً استطاع أن يترك أصداء لا تنكر على مستوى الساحة الفكرية والثقافية خلال السنوات الأخيرة. مردّ ذلك أنّ تيّارات النقد الاجتماعي حتّى الماركسية، بقيت تؤمن برغم كلّ المدى الذي بلغه نقدها، بقدرة الإنسان الشرقي على فعل شيء وتعترف بإمكانيّته في تجاوز محنته وصنعه لقدره، بعكس النزعة العرقية العصبوية التي تسعى إلى دقّ أسفين بين هذا الإنسان وقدرته على الحركة والنهضة والتقدّم وهي تحكم عليه بالفشل مهما سعى وفعل، لأنّ العجز كائن في بنيته العقلية، والفشل وعدم القدرة معجونان في تكوينه، والقصور ملازم لجنسه وطبيعته، ومن ثمّ فقدره المحتوم أن يبقى «هامشاً» يدور في فلك مركزية الإنسان الأوربي!

وبتعبير شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦م): «فمنهم من وقر في أنفسهم أنّ الإفرنج هم الأعلون على كلّ حال، وأنّه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأنّ كلّ مقاومة عبث، وأنّ كلّ مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيّب يزداد ويتخمّر في صدور المسلمين أمام الأوربيين إلى أن صار هؤلاء

---

(١) في السجال الفكري الراهن، مصدر سابق، ص١١١.

يُنصرون بالرعب، وصار الأقلّون منهم يقومون للأكثر من المسلمين»[١].

تبقى مسألة على غاية من الأهمّية، فقد اقتبسنا نصوصاً عن الجابري فيها إدانة واضحة لنزعة التمركز الأوربي، وتكشف عن انتباه لما يمارسه الغرب من إقصاء للشرقيّين وللعرب وللمسلمين يقوم تارةً على أساس الجغرافيا، وأخرى على أسس عرقية وعقلية مدعاة، والنتيجة واحدة، هي الإقصاء الحضاري.هل تعكس هذه النصوص مفارقة من نوع المفارقات الكثيرة التي تملأ أجواء المثقّفين، أم هي من قبيل الترحال والقفز من موقف إلى آخر ضمن ظاهرة لم توفّر الجابري نفسه أطلق عليها ظاهرة «المثقّفين الرحّل» ينقلب فيها المثقّف «من المعقول إلى اللامعقول، ومن اليسار إلى اليمين بسهولة تكاد لاتصدّق»[٢]بحسب نصّ تعبيره!

مهما تكن الأسباب التي تكمن وراء هذه الظاهرة[٣]، فإنّ مسوّغها

---

(١) **لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟** شكيب أرسلان، ط٣، القاهرة، ١٣٥٨هـ. ولد أرسلان في الشويفات بلبنان وفيها نشأ. حضر دروساً خاصّة للشيخ محمّد عبده، وسافر إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرّف على جمال الدين الأفغاني شخصياً. كما سافر إلى طرابلس بقصد الجهاد ضد إيطاليا، وزار اليمن والمغرب الأقصى وتجوّل بعدد من البلدان الأوربية، وقد مكث مدّة طويلة في سويسرا.
من أعماله الأخرى بالإضافة إلى كتابه الشهير (لماذا تأخّر المسلمون): **الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية**، في ثمانية أجزاء، ودراسة عن ابن خلدون وديوان شعر.

(٢) **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري ، ص٤٥ .

(٣) يأخذ ناقدو الجابري عليه تحامله على ابن سينا واتّهامه بالغنوص واللاعقلانية، بيدَ أنّ الناقد اللبناني علي حرب يذهب إلى أنّ تحامل الجابري على ابن سينا ودفاعه عن ابن رشد لا يعود إلى أنّ الأوّل غير عقلاني والثاني عقلاني، بل تمّ «بدافع عصبوي غير عقلاني، أي لأنّ ابن رشد عربي وابن سينا غير عربي». على أساس هذه اللفتة وانطلاقاً منها يفسّر علي حرب تقلّبات الجابري وما صدر منه مع مطلع التسعينيات، متوقّعاً له المزيد، في قوله: «ومع ذلك لا ننسى أنّ الجابري لاعب ماهر قادر على =

النظري عندي يعود إلى الجمود المنهجي. فقد برزت في الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأخيرة اتجاهات ترمي إلى الإعلاء من شأن المنهج حدّ التصنيم، فما هو المهمّ في أعمال هذا النمط من الباحثين ليس المحتوى النظري والفكري وإنّما الإطار المنهجي الذي يؤطِّر الفكر. فجهود هؤلاء لا تنصبّ على الواقع من أجل التواصل معه ومعالجة قضاياه ومشكلاته، بل هي معلّقة بإصابة قدر من الإبداع المنهجي. وهذا ما يفسّر عقم هذه الأعمال أو ضعف فاعليّتها على أقلّ تقدير في التعامل مع الواقع وفي إحداث التغيير فيه.

هذه الطريقة في التعامل مع المنهج تحنّط العقل وتفرض عليه حلقة مغلقة، إذ لن يكون من همّ الباحث مماشاة الفكرة في سيرها الطبيعي ومتابعتها من خلال واقعها الموضوعي، وإنّما مبتغاه أن يجتزئ ويختزل وينتقي لكي يملأ إطاره المنهجي، والفكر والواقع إنّما يكسبان أهمّيتهما في هكذا أعمال بقدر ما يوفّران من مصاديق وشواهد على صحّة الإطار المنهجي وليس العكس. ولكن في اللحظة التي خرج فيها الجابري من إطاره المنهجي المغلق في دراسة العقل العربي وتنميطه وتحرّر من قبضة قوالبه المنهجية الأخرى، استطاع أن يرى الأمور على مدىً أرحب، خاصّة بعد أن انفتح على الواقع بعيداً عن هذه الأطر والقوالب عقب صدمة حرب الخليج الثانية وما لحق المنطقة من تدمير للعراق ونهب ثروات بلدانها تحت ستار حرب تحرير الكويت[1].

= تغيير المواقف وإعادة بنائها. ولهذا فلا يستبعدن أحد أن يغيّر موقفه من عقل الفرس الذي يستبعده الآن من دائرة العقل، وأن يذهب يوماً إلى بلاد العجم لكي يحاضر بين أهلها». ينظر: نقد النصّ، سلسلة النص والحقيقة (١)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٢، المغرب / لبنان، ١٩٩٥، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(١) يسجّل علي حرب «أنّ الجابري بعد حرب الخليج هو غيره قبلها» إذ أخضع نفسه وفكره إلى ضرب من النقد الذاتي بلغ حدّ الانقلاب على النفس على حدّ وصفه. ينظر: نقد النصّ، المصدر السابق، ص١٢٤.

التحرّر من حصار المقولات والأطر المنهجية الجاهزة والانفتاح على الواقع هما اللّذان أهّبا الجابري لكي يتحدّث عن «آيديولوجية المركزية الأوربية» وعن مهمّة الاستشراق في «إقصاء الشرق وبناء الغرب» وعن الصورة النمطية المشوّهة التي تُصنع للإسلام وللعرب والمسلمين في الغرب[1]، في نطاق الحقائق والمعطيات المشهودة للجميع بعيداً عن الوثنيات المنهجية وأطرها المغلقة.

في ضوء هذه الجولة التي وفّرتها لنا الصفحات السابقة مع عيّنات منتخبة ممّا أفرزته تيّارات الفكر الاجتماعي العام بمنطلقاته المختلفة، يتبيّن سقم النقد الموجّه لمجتمعات المسلمين وهشاشة الأحكام الصادرة ضدّها، خاصّة فيما تدّعيه من مرتكزات علمية مزعومة تقوم على أساس التقاطع العرقي والتفاضل في البنى التكوينية للعقل أو عامل الجغرافية والروح العامّة واللون وما سوى ذلك. فنصيب الإنسان الشرقي أو الآسيوي أو السامي أو المسلم أو العربي من العقل والعقلانية وإدراك العلاقات السببية بين الظواهر والأشياء لا يختلف بنيةً ولا يتفاوت استعداداً مع نصيب الإنسان الغربي أو الأوربي أو الآري، ومن ثمّ فإنّ واقع التخلّف الذي ترزح به المجتمعات الإسلامية ليس قدراً محتوماً ولا قضاءً مبرماً ناشئاً من اعتناقها للدين وإيمانها بالقضاء والقدر. كلاّ، بل بمقدورها أن تحافظ على إيمانها وتبقى على معتقدها

---

(١) تناول الجابري هذه العناوين بطريقة مختلفة تماماً في كتاباته المتأخّرة، غارقة بالكامل بما كان يسمّيه ـ استخفافاً ـ بالنزعة الآيديولوجية التي وجد نفسه في معمعتها بعد أن تحرّر عقله من التحنيط المنهجي وانفتح على الواقع، فصار يرى الأمور من خلال حقائقها وليس من خلال ما يمليه القالب المنهجي من انتقائية، ومن ثمّ تزوير للواقع وتشويه للفكر. ينظر: مسألة الهوية، محمّد عابد الجابري، بالأخصّ القسمين الثاني والثالث من الكتاب.

بالقضاء والقدر وتسلك طريق النهضة والتقدّم.

عند هذه النقطة بالذات يكمن الافتراق بين تيّارات الفكر الاجتماعي ذات المنطلق غير الإسلامي وبين تيّارات الفكر الاجتماعي الإسلامي. فالباحثون المسلمون هم أيضاً ينقدون الواقع الاجتماعي القائم بمختلف منطلقاتهم الإصلاحية والتغييرية وعلى صعيد رموزهم الإحيائية والحركية والفكرية والثقافية، لكن ليس بإسقاط انتماء الإنسان المسلم للدين أو بتخلّيه عن عقيدة إلهيّة ومعتقد قرآنيّ مثل القضاء والقدر، بل بإلغاء الفهم العرفي الخاطئ لهذا المعتقد والاندراج في إطار الفهم الديني العلمي الصحيح له. أكثر من ذلك، أنّ الإيمان بهذا المعتقد هو من بين ما يضع الإنسان المسلم في قلب نظام السببية ويدفعه إلى ممارسة الواقع من خلال العقلانية الصارمة، ويضيء له الطريق لتوظيف فعله عن حرّيّة كاملة وبإرادة واختيار، لا أن يسلّم نفسه إلى المجهول، وإلى قوّة ماورائية غائمة بدعوى الإيمان بالقدر أو الركون إلى عقلية غيبية استسلامية، والشعور من ورائها بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع.

على هذا فالإسلاميّون ينتقدون الواقع الاجتماعي القائم أيضاً، لكن باختلاف جذري يتقاطع بالكامل مع الرؤية الغربية ومن يمثّل امتدادها في العالم الإسلامي، كما يختلف بدرجة كبيرة مع تيّارات الفكر الاجتماعي العام التي تشيّد حلّها على إلغاء الانتماء الديني أو التقليل من شأنه[1] والتنازل عن

---

(١) قبل أربعين عاماً من الآن تناول محمّد باقر الصدر تجارب التنمية في العالم الإسلامي في نطاق دراسة اتّجهت إلى معاينة عجز هذه التجارب عن تحقيق النجاح من زاوية نقد أُطرها الفكرية، حيث لاحظ أنّ هذه الأطر تنتمي إلى حوامل فكرية، إمّا أنّها تتصادم مع عقيدة المجتمعات الإسلامية أو لا صلة لها بهذه العقيدة، الأمر الذي انتهى إمّا إلى مقاومة الإنسان المسلم لهذه التجارب أو اتّخاذ موقف السلبية واللامبالاة منها، والنتيجة واحدة. =

الايمان بعقيدة قرآنية هي القضاء والقدر، بعدما عجزت عن التوفيق بين الإيمان في آن واحد بالقضاء والقدر وبحرّية الفعل الإنساني. هذا ما سنلمسه واضحاً في الإطار النقدي الثاني.

الإطار الثاني: الفكر الاجتماعي للإسلاميّين

ربّما ليست مجازفة أن نزعم أنّ الإسلاميّين بمختلف انتماءاتهم سبقوا جميع التيّارات الحديثة في نقد الواقع الاجتماعي وما يتخلّله من علاقات ومظاهر وتصوّرات ناشئة عن فهم عرفي خاطئ للقضاء والقدر منادين بضرورة الإيمان بها في ضوء مبدأ السببية العام وفي سياق السنن والنواميس الإلهية المودعة في الكون والحياة.

فهذا السيّد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) يرى أنّ طريق المسلمين إلى النهضة الشاملة تمرّ بالإصلاح الديني الذي ينبغي أن يطال الأفهام العرفية الخاطئة لعدد من المعتقدات، من بينها القضاء والقدر: «لابدّ من حركة دينيّة... حركتنا الدينيّة هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواصّ من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي،

= في ضوء ذلك دعا الصدر إلى إعادة النظر بقضيّة التنمية من خلال ممارستها عبر المنظومة العقيدية لهذه المجتمعات، بوصف ذلك الإطار الناجح الذي بمقدوره أن يستنهض جهود الأمّة ويعبّئ طاقاتها ويحرّك إمكاناتها للمعركة ضدّ التخلّف، ويهيّئ قدرات هائلة في مجال التطوير الحضاري والقضاء على التخلّف، ويقضي من ثمّ على الانتظار والإثنينية بين عقيدة الأمّة وإيمانها وبين الأطر الغريبة التي تستند إليها تجارب التنمية وهي تتخلّى عن دين الناس وتتحرّك بمعزل عنه. ينظر: **اقتصادنا**، محمّد باقر الصدر، طبعة مصوّرة عن البيروتية، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ، مقدّمة الطبعة الثانية، ص٧ ـ ٢٥. أيضاً: **الإسلام يقود الحياة**، محمّد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، الحلقة الخامسة: **منابع القدرة في الدولة الإسلامية**، ص١٧٥ ـ ٢٠٧.

مثل حملهم القضاء والقدر على معنىً يوجب أن لا يتحرّكوا لطلب مجد ولا لتخلّص من ذلّ، ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالّة على فساد آخر الزمان الذي حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح... فلابدّ من بثّ العقائد الدينيّة الحقّة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة»[1].

عبده

إلى جوار الأفغاني وبحثّ منه انطلق الشيخ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) مساهماً فاعلاً في مهاجمة الصورة المشوّهة للقضاء والقدر وما يذهب إليه الجبريّون من أنّ الإنسان لا خيار له فيما يفعل، مشبّهاً هؤلاء وهم يتبنّون هذا الاعتقاد أنّهم كالريشة المعلّقة في الهواء تقلّبها الرياح كيفما تميل، وأنّ بفقدانهم عنصر السعي المبني على الإرادة والاختيار أجدر بهم أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم الفناء، منبّهاً إلى أنّ ما يؤخذ به من القول بالقضاء والقدر مختلف تماماً عن الجبر، إذ هو لا يعفي الفاعل من مسؤوليّته. وكذلك الحال في التوكّل والركون إلى القضاء فإنّ الشرع قد طلبه في العمل لا في البطالة والكسل[2].

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق وجمع محمّد عمارة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ـ دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٦، ص٣٢٨؛ عن: **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، علي المحافظة، الأهلية للتوزيع والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٨٠، ص٧٧.

(٢) أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، ص١٩٥؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال، عطية سليمان، عودة، ص١٧١ فما بعد؛ مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، د. سليم ناصر بركات، ط٢، دمشق، ١٩٨٤، ص٣١٦ حيث اعتمد هؤلاء على رسالة في القضاء والقدر نشرت في «العروة الوثقى» نسب تأليفها إلى محمّد عبده، =

في وقت لاحق زعم السياسي الفرنسي المعاصر لـ «عبده» (جابريبل هانوتو) أنّ حالة التخلّف التي يعاني منها المسلمون ترتدّ نهاية المطاف إلى العقيدة الإسلامية نفسها، بالتحديد إلى مبدأ «التوحيد الخالص» وعقيدة «القدر». فالتوحيد الخالص والعلوّ المطلق لله يهمّش الإنسان ويُشعره بالعجز فيبعث فيه اليأس ووهن العزيمة. أمّا القدر فيلغي إرادة الإنسان ويشلّ فعّاليته. عندما بثّ هانوتو مزاعمه هذه انبرى له عبده مذكّراً له في البدء ما تحظى به عقيدة القضاء والقدر من عراقة: «هل نسي مسيو هانوتو أنّ البحث في القدر لم يختصّ بملّة من الملل، وأنّ منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيء، وشمول قدرته لكلّ ممكن؟». ثمّ انعطف يقول: «وهل نسي أنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيّين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيّام؟».

أوضح له بعد ذلك أنّ الإيمان بالقضاء والقدر لا يعني الإيمان بالمذهب الجبري كما يتوهّم الدارسون الغربيّون، تبعهم على ذلك عدد من الشرقيّين: «اعتقد الافرنج أنّه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبريّين بأنّ الإنسان مجبور جبراً محضاً في جميع أفعاله، وتوهّموا أنّ المُسلِّمين بعقيدة القضاء والقدريين أنفسهم كالريشة في الهواء تقلّبها الريح كيفما تعمل. ومتى رسخ في نفوس قوم أنّه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون، وإنّما جميع ذلك بقوّة جابرة وقدرة قاسرة، فلا ريب تتعطّل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى، وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم الفناء.

وهكذا ظنّت طائفة من الإفرنج، وذهب كثيرون من ضعاف العقول في

= بيدَ أنّ الباحثين يؤكّدون أنّها تعبّر عن موقف الأفغاني وعبده معاً.

الشرق، ولست أخشى أن أقول: كذب الظانّ وأخطأ الواهم وبطل الزاعم وافتروا على الله والمسلمين كذباً»[١].

أمّا المحتوى العلمي لنظرية التفسير عند عبده فلم يزد على مساوقة القدر بالسنن الإلهية، إذ جاء القدر «في تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[٢] بحسب وصف القرآن الكريم، وليس هو شيئاً آخر. ثمّ في نصّ أوضح وأطول: «ليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسبّبية إلاّ إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله! .. إنّ لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدّل.. وهي التي تسمّى شرائع أو نواميس أو قوانين.. ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتّى يردّ إليها أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلاّ الشقاء، وإن ارتفع في الصالحين نسبه أو اتّصل بالمقرّبين سببه. فمهما بحث الناظر وفكّر وكشف وقرّر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه»[٣].

---

(١) العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، بيروت، دار الكتاب العربي، ص٩١ـ ٩٢؛ نقلاً عن: مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٥ ـ ١٧٦. أيضاً: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، ص٢٠٢؛ مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص٣٢٠.

(٢) الإسلام بين العلم والمدنيّة، الشيخ محمّد عبده، ص٧٧؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٧.

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده، دراسة وتحقيق د. محمّد عمارة، طبعة بيروت، ١٩٧٢، ج٣، ص٥٠٢، ٢٨٤؛ تيّارات الفكر الإسلامي، د. محمّد عمارة، طبعة دار الشروق الثانية، القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٧٧م، ص٣٠٥.

تفسير القدر على أساس سنني، وإيلاء السنن الإلهية كلّ هذا الموقع المكين في الكون والطبيعة والحياة البشرية، ثمّ تقرير سعادة المجتمع على هدي اكتشاف هذه السنن الربّانية والعمل بها، هل يُبقى لذي مسكة شكّ أو ريبة في فاعلية هذه العقيدة القرآنية؟ ثمّ هل بمقدور إنسان أن يرمي هذا التفسير الموغل في العقلانية بالغيبية والاستسلامية أو أن يتّهم المؤمن بالقضاء والقدر بالركون إلى الدعة بدعوى اللوذ بقوّة ماورائية مبهمة والخضوع لها؟

على أنّ ذلك كلّه لم يمنع عبده إلى أن ينبّه أنّ عقيدة القدر تحوّلت إلى أن تكون أحد الأسلحة التي لجأ إليها جيش من المضلّلين المتحالفين مع «ولاة الشرّ» لإيهان العزائم وتثبيط النفوس وغلّ الأيدي عن العمل و«أنّ كلّ ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو ممّا فرض فيه النظر على الحكّام دون من عداهم.. وأنّ ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكّام وإنّما هو تحقيق لما ورد في أخبار آخر الزمان، وأنّه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأنّ الأسلم تفويض ذلك إلى الله!»[1].

الكواكبي

إذا ما تركنا الأفغاني وعبده ورحلنا صوب رمز آخر من رموز الإحياء الإسلامي هو السيّد عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) لرأيناه يقدّم في فكره الاجتماعي منظومة من العوامل التي أسهمت في انحطاط المسلمين وتأخّرهم ترجع إلى ثلاث مجاميع من الأسباب، هي: الأسباب الدينيّة، والسياسيّة، الأخلاقية والتربوية. ثمّ لا يألو جهداً في أن يضع التأثيرات السلبية لعقيدة الجبر وما حمله الفهم العرفي الخاطئ للقضاء والقدر من تبعات

---

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مطبعة المنار، مصر، ١٣٦٧هـ، ص١٢٤؛ أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، مصدر سابق، ص٢٠٥.

على أفكار الأمّة وسلوكها، في طليعة الأسباب الدينية ومقدّمتها، كما فصّل ذلك في كتابه المعروف «أمّ القرى»[١].

ابن باديس

حين نصل إلى العالم الجزائري المعروف الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ـ ١٣٥٩هـ) نراه يضرب بشدّة على الفهم الاجتماعي الخاطئ الذي يسعى إلى تبرير التخلّف والخضوع للاستعمار والاستكانة للذلّ على أسس قدرية إلهية مزعومة، ويجعل من إعادة بناء هذه العقيدة الربّانية القرآنية على أساس سنني أحد أركان مهمّته في الإحياء الديني. يكتب في حكاية قول من ابتغى تسويغ الاحتلال الفرنسي للجزائر وسياسة الفرنسة التي تمارسها بدعوى أنّ ذلك قدر وقضاء إلهيّ لا مردّ له ولا مفرّ منه: «إذا كنّا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك، وهو على كلّ شيء قدير.. ولو أراد الله أن يكسح الفرنسيّين من هذه البلاد لفعل وكان ذلك عليه أمراً يسيراً، لكنّه كما ترون يمدّهم بالقوّة، وهي مظهر قدرته الإلهية، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته!»[٢].

يردّ على هذا الفهم المستخذي بإعطاء مضمون سببيّ للقضاء والقدر وتفسيره من ثمّ على أساس سنني، فيقول: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبّباتها خلقاً وقدراً بمشيئته وحكمته، لنهتدي بالأسباب إلى مسبّباتها، ونجتنبها باجتناب أسبابها»[٣]. فإذا ما رامت الأمّة أن يكون الخلاص من الاستعمار والنجاة من التخلّف هو قدرها، فلها ذلك بشرط أن تعرف أسبابه من خلال سنن الله المودعة في الحياة والكون، وإذا قلعت عن هذه الأسباب

---

(١) أمّ القرى، عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٣٥٠هـ، ص١١٠؛ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص١٦٤.

(٢) النصّ عن: تيّارات في الفكر الإسلامي، محمّد عمارة، ص٣٠٨.

(٣) تفسير ابن باديس، طبعة دار الكتب العلمية، ص١٢٦.

وتنكّبت طريقها فسيكون قدرها هو الرضوخ للاستعمار والتخلّف، وفي الحالين تكون الأمّة هي التي سلكت طريقها إلى قدرها، ولم يفرضه عليها أحد قدراً محتّماً وقضاءً مبرماً لا مفرّ منه.

ثمّ إنّ سنن الله وأسبابه لا تجامل ولا تحابي، بل هي طوع من يطلبها ويجهد في اكتشافها والعمل بها كائناً من كان مسلماً أم غير مسلم: «إنّ أسباب الحياة والعمران والتقدّم فيها مبذولة للخلق على السواء، وأنّ من تمسّك بسبب بلغ ـ بإذن الله ـ إلى مسبّبه، سواء أكان برّاً أم فاجراً، مؤمناً أم كافراً»[(١)]. فالمسلمون حين أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم سادوا وارتفعوا، وحين أهملوها تأخّروا وانحطّوا، وقد اختطّوا قدرهم في الحالتين باختيارهم وصنيعهم، لا بأمر فُرض عليهم من فوق.

على أنّ الأروع من ذلك كلّه هي القاعدة العامّة التي ينتهي إليها ابن باديس في هذا المضمار، وهو يحثّ المسلم أن يعلم «أنّه ما تأخّر بسبب إسلامه وأنّ غيره ما تقدّم بعدم إسلامه، وأنّ السبب في التقدّم والتأخّر هو التمسّك والترك للأسباب»[(٢)].

كاشف الغطاء

في سماء العراق بزغ نجم الفقيه المستنير والمفكّر الكبير الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء (١٨٧٧ ـ ١٩٥٤م) أوائل القرن الماضي كرمز من رموز الإحياء الإسلامي في المنطقة، وكغيره من رموز الإحياء في العالم الإسلامي كان لابدّ أن يلي قضية نهضة المسلمين الاهتمام الذي تستحقّه، بحثاً في أسباب

---

(١) تفسير ابن باديس، طبعة دار الكتاب الجزائري، ١٩٦٤، ص٧٨؛ نظرية التراث، د. فهمي جدعان، دار الشروق، عمّان، ١٩٨٥، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٢) المصدر السابق. كما من الحريّ أن ينظر في مفصّلات أفكار ابن باديس: ابن باديس وعروبة الجزائر، محمّد الميلي، دار العودة ـ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

التخلّف واستقصاء لدواعي التقدّم والنهوض بمعناه الحضاري الشامل الذي يتجاوز البُعد العلمي والتقني دون أن يلغيه. وهذا ما نهض به على أحسن وجه في العديد من كتاباته ونشاطاته التي استغرقت جلّ حياته[1].

---

(١) يتّسم فكر كاشف الغطاء الإحيائي بالثراء والخصوبة الباذخين وبالتوغل عمقاً. بمقدور كلّ إنسان أن يتأكّد بنفسه من هذه الملاحظة ويعيش مع كاشف الغطاء هذه الأبعاد جميعاً من خلال نموذج فذّ من فكره الإحيائي العظيم النافذ الذي يتجلّى بوضوح في كتابه «**المُثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**» وهو رسالة جوابية بعث بها منتصف الخمسينيات ردّاً على دعوة جمعية أمريكية لعقد ندوة لمناهضة الشيوعية. فهذا الكتاب لا يزال وثيقة تنبض بالجدّة والحيوية والغيرة على كرامة الشعوب والبلاد العربية والإسلامية والحميّة لدين الله، وتومئ إلى فاعلية فكر كاشف الغطاء ورؤاه التي تسبر الأعماق رغم مرور أكثر من خمسين عاماً على صدوره.
يردّ على التحريض الأمريكي ضدّ الاتحاد السوفياتي والشيوعية ـ دون أن يبرئهما ـ بقوله: «أليست هذه الإضرابات والاضطرابات التي تُراق فيها دماء أهل الوطن الواحد والملّة الواحدة في طهران وسوريا ومصر ولبنان؛ أليست كلّها من أصابعكم الخفيّة التي تلعب ليلاً ونهاراً من وراء الستار؟ ألستم أنتم الذين تصبّون البلاء والمحن وتريقون دماء الأبرياء في الشرق والغرب؟ فتونس ومراكش والجزائر تصطلي في المغرب بناركم، وكوريا والهند الصينية وكينيا تضطرم في الشرق بأواركم؟». ثمّ يقترح على أمريكا والغرب طريقاً أجدى لدرء خطر الشيوعية، إذا كان هذا الخطر هو فعلاً ممّا يقلق الغرب على سلامة العالم الإسلامي، يوضحّه بقوله: «لا يندفع خطر الشيوعية إلاّ بتحقيق حرّية الشعوب والعدالة الاجتماعية وقلع جذور الظلم والعدوان وقمع رذيلة الحرص والشره على حقّ الغير والتجاوز عليه، فهل أنتم يا معاشر الأمريكان ويا حكومة الولايات المتّحدة، ويا دولة الانكليز؛ هل أنتم واجدون تلك الصفات؟!».
اليوم إذ يتآكل الوعي الأممي الذي يتجاوز هموم القطر والإقليم، إسلاميّاً كان أم قوميّاً عربيّاً، وينام كلّ قطر على ذاته فرحاً بمكاسبه حين يربح وحزيناً بما فاته حين يخسر، ما أحوجنا لروح كاشف الغطاء التي تنبض بهموم العالم العربي والإسلامي=

لقد ساقه بحثه في الوضعين الديني والاجتماعي إلى «القضاء والقدر» الذي افتتح فيه الحديث بقوله: «كلّما حاولت أن أتجاوز هذا المقام وأطوي هذه المباحث دون أن أخوض هذه اللجّة؛ لجّة القضاء والقدر، وجدتُ كأنّ دافعاً يهزّني ورقيباً عليَّ من ضميري يستفزّني إلاّ عن مشاطرتها بعضاً من الكلام فيها»[1]. ثمّ يخصّص بحثاً علميّاً معمّقاً يمتدّ قرابة خمسين صفحة، يرجع فيه القضاء والقدر إلى مبدأ السببية ونظام السنن كما سبقت الإشارة لبعض رؤاه ونصوصه عند الحديث عن نظرية التفسير[2]، ليخلص بعد ذلك إلى عدم التعارض بين الإيمان بالقضاء والقدر والسعي في بناء العمران وإنشاء الحضارة، مؤاخذاً من يسعى إلى شلّ إرادة الإنسان وتعطيل سعيه تحت هذه الذريعة: «حينما عرفتَ أنّ الجدّ والسعي والطلب له مقام من الأهمّية في الشريعة الإسلامية، وأنّه من نواميس عمارة العالم ولولاه لاختلّ النظام وبطل الإتقان والإحكام، وأنّ شيئاً من حديث القضاء والقدر والتوكّل على الله والزهد في الدُّنيا لا يثلُّ شيئاً من ذلك العرش ولا يصدم حاشية من ذلك

= برمّته، وهو يسجّل نصّاً: «فما قصدنا إلاّ الخير ولا أردنا إلاّ المجد والمنعة والعلوّ والرفعة والنصيحة الخالصة، لا لبلادنا العراق وحسب، بل لما هو أوسع من سائر أوطاننا العربية المجاورات لنا العزيزات علينا كالأردن والكويت والمملكة السعودية، وما إليها من لبنان وسوريا ومصر واليمن، بل وما بعدت المسافات بيننا وبينهنّ وهي منّا ونحن منها ديناً ولغةً وأخلاقاً وأعراقاً ومحنة كتونس ومراكش وليبيا، بل وعامّة الممالك الإسلامية التي تشاركنا في الدين كما تشاركنا في الابتلاء كإيران والأفغان والباكستان واندونيسيا».

ينظر: **المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**، لسماحة الإمام الأكبر محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، طبعة منظّمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ، ص١٦، ١٧، ٧٩، حيث انتهى من تأليف هذه الرسالة قبل أقلّ من ثلاثة أشهر من وفاته رحمه الله.

(١) **الدين والإسلام**، محمد حسين كاشف الغطاء النجفي، ج١، ص١٥٨.

(٢) ينظر: ص ٥٤ من الكتاب.

الحصن المنيع، فسوف يتجلّى لك خطل بعض الأقوال وخطأ الخطوات عن مدرجة الصواب ومحجّة الحقيقة، وتودّ أن لا يكون جرى قلم القائل بقوله:

جرى قلم القضاء بما يكون   فسيّان التحرّك والسكون

بل وتعدّ ضرباً من الجنون قوله بعد ذلك:

جنون منك أن تسعى لرزق   ويرزق في غشاوته الجنين[1]

ذلك لأنّ الاتّكاء على القضاء والقدر بالمعنى الذي يتعطّل فيه الجهد الإنساني في طلب الرزق ـ حيث ذكره الشاعر ـ وفي غيره من الفعّاليات والنشاطات، هو بنفسه مخالفة لسنّة الله في العلاقات السببيّة، ومن ثمّ فحريٌّ بالإنسان أن «لا يعتمد ويتّكل على القضاء والقدر وعلى ما في السماء من الرزق، فيخالف سنّة الله وكلمته الحسنى التي سبقت لعباده نظراً لهم ورحمةً بهم، من ربط الأمور بأسبابها ودخول البيوت من أبوابها.. فالإنسان حتم عليه أن يسعى لكن متّكلاً على الله لا على سعيه، ناظراً إلى أنّه تعالى هو الذي يسّره للسعي وأوجد له الأسباب ومهّد له السُبل وأعطاه غريزة العقل»[2].

لم يغفل كاشف الغطاء عمّا ألحقه تفشّي الفهم العرفي الخاطئ للقضاء والقدر وللروح القدرية المستسلمة ولمذهب الجبر من وبال لَحِقَ الأمّة ولايزال، حتّى عدّ ذلك في مقدّمة أسباب تأخّر المسلمين: «ولعلّ بعض السبب أو كلّه في تأخّر المسلمين وسقوطهم في أعمق مهابط الخمول ـ كما أحسَّ به اليوم كلّ واحد منهم ـ هو سريان هذه الروح الوبيئة في نفوسهم، فلطأوا بأرض الهوان وأخلدوا إليها، ينتظرون أن تأخذ بأيديهم يد القضاء والقدر، فتعيدهم إلى مراكزهم الأولى من التقدّم على سائر الأمم»[3]. لكن

---

(١) الدين والإسلام، مصدر سابق، ج١، ص١٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

هيهات فالخلود إلى هذا الوهم هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً! إذ على الأمّة لو أرادت تجاوز كبوتها أن تلجأ إلى نواميس الله وسننه في النهوض، فتصنع عندئذ قدرها بنفسها وعلى قدر مساعيها دون أن يفرض عليها فرضاً كما تذهب التصوّرات العليلة.

لنلحظ ما يفيض به هذا النصّ من وضوح وامتلاء في الدلالة على هذا المعنى، وقد كتبه كاشف الغطاء عام ١٣٢٨هـ[١]، حين يقول مستأنفاً الفقرة السابقة: «وهيهات ما لم ينهضوا تلك النهضة التي تأخذ بأيديهم على يد القضاء والقدر، فلا يقضى ولا يقدّر لهم إلاّ بالحسنى، فإنّه لا يجري القضاء والقدر على أمّة أو فرد إلاّ على حساب مساعيها وقدر جدّها»[٢]. لن يعود للمسلمين مجدهم «حتّى نعود إلى التمسّك بتلك الأسباب المحكمة العُرى التي حفظتنا ردحاً من الدهر وما حفظناها، وانغمسنا في حمأة الضعة والخمول ضائعين حينما وضعناها وأضعناها»[٣].

لم تُرِد العقيدة الإسلامية أن تتعثّر بالإنسان خطاه في تشييد العمران وبناء الحضارة بدعوى القضاء والقدر، إنّما: «يُراد من النفوس أن لا تتّكل على القضاء والقدر وتتوانى عن العمل فيختلّ نظام العالم المبتني على دعائم من أحكمها الحرص وحبّ الاستكثار الباعثان على الجدّ والجهد، ويتفرّع عليهما توسعة العمران وتمهيد الحضارة»[٤]. غاية ما في الأمر أنّ الإسلام رام تهذيب هذه الغريزة واستصلاحها لكي لا يميل الإنسان إلى الشرّ والجشع، من خلال

---

(١) كتب كاشف الغطاء آخر الجزء الثاني من كتابه أنّه انتهى من تأليفه أوائل ربيع الثاني سنة ١٣٢٨هـ.

(٢) الدين والإسلام، مصدر سابق، ج١، ص١٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٥.

التوكّل على مسبِّب تلك الأسباب، والإيمان بأنّه هو سبحانه الميسِّر والمدبِّر، وأنّ اللجوء إلى سلسلة الأسباب والمسبّبات لا يعني أنّها قد خرجت عن حيطة ملكوته وسلطان مشيئته.

ما يبتغيه كاشف الغطاء من نصوصه المكثّفة هذه في عدم الركون إلى القضاء والقدر، هو ليس إلغاء هذه العقيدة الربّانية القرآنية كما تفعل الاتجاهات المحدثة في الفكر الاجتماعي من خلال ما توجّهه من نقد، وإنّما إعادة بناء هذا المعتقد في الواقع الإنساني الفردي والاجتماعي على ما تقتضيه قواعده وتُلزم به حقيقته. وإلاّ فكاشف الغطاء يؤمن هو الآخر بسريان القدر والقضاء في كلّ شيء: «كلّ ما يصدر منّا من الحركات والسكنات والسيّئات والحسنات مقدرة لنا واجبة علينا، لكن لا كما يظنّه القاصرون ويزعمه الزاعمون من أنّه لو أراد أن يفعل غير ما صدر منه لم يكن له ذلك ولا كان قادراً عليه، بل بمعنى أنّ وجوبها يكون باختيارنا وإرادتنا ولو أردنا خلافها كان لنا ذلك»[1].

فما قدّر لنا يأتينا عبر العمل والسعي وفق النواميس الإلهية في الكون والحياة، ونظام الأسباب مقدّر لنا أيضاً لكن بعملنا وجهدنا، بل لنقل إنّ قدر الإنسان هو جهده وما يفعله، ذلك أنّ الله قد جعل «في محكم قضائه وسابق علمه أن يكون الجدّ والسعي والحركة والعزيمة مهيّئة لمطالبنا، موصلة إلى مقاصدنا، مخرجة من القوّة إلى الفعل كامن كمالاتنا، كما جعلها الله أسباباً مقترناً بها ما يصل إلينا من أرزاقنا وما قدّر لنا من معايشنا أو لما يصرفه الله عنّا من المكاره ويدفعه عنّا من المضارّ، وكلّ هذه الغايات لا تحصل لنا إلاّ باجتماع كلّ هاتيك المبادئ والوسائط نظراً إلى نواميس الكون الأوّلية.. إذ من الجليّ أنّه لا يحدث ممكن في الكون إلاّ بأسبابه وسلسلة علله، ثمّ إنّ تلك الأسباب والوسائط من السعي والجدّ والنشاط وأضدادها أيضاً واجبة لنا مقدّرة علينا،

(١) المصدر السابق، ص١٩١.

ولكن سنخ وجوبها كما عرفت ليس تقدير إجبار وحتم بل على أنّها تقع باختيارنا، وتنشأ من ضعف أو قوّة عزايمنا التي يكون ضعفها وقوّتها في إمكاننا واقتدارنا»[(١)].

هذه الجولة في البُعدين العلمي والاجتماعي للقضاء والقدر تقود الشيخ كاشف الغطاء إلى إطلاق دعوتين:

الأولى: ينبغي للشعوب والأمم أن تعلم «أنّ الدين منزّه عن تلك الخزعبلات والمخرفات التي تصادم ضرورة العقل»[(٢)] التي يتعلّل بها الإنسان، لأنّ الله سبحانه: «ما جعل القضاء والقدر لتتخذه ستاراً لسيّئاتك وتمشيةً لشهواتك وعصىً تتوصّل بها إلى معاصيك وأهوائك، وإنّما جعلهما إظهاراً لعظمته وبياناً لسعة علمه وإحاطته ونفوذ سلطانه وبلاغ قدرته»[(٣)].

الثانية: التحذير من التواني والفشل الناشئين عن البطالة والكسل بذريعة الاتّكال على القضاء والقدر. وهنا جاءت كلماته صيحة مدوّية لتصطف إلى جوار كلمات من سبقوه وتمهِّد لمن يليه من رادة الإحياء الإسلامي. يقول مستخلصاً: «ليس الغرض من كلّ هذه النبذة إلاّ كلمة فذّة، وهي نصيحة نفسي ومن بلغته دعوتي في التحذير من البطالة والكسل وما يستتبعان من الخمود والخمول والخور والفشل، فالجدّ الجدّ يا عباد الله والعمل العمل»[(٤)] والحذر كلّ الحذر من جنوح النفس وقرارها إلى الراحة، وكأنّها «تعمل على التفكيك بين الأسباب ومسبّباتها والعلل ومعلولاتها، وقد أبى الله في بديع حكمته لخليقته ذلك»[(٥)].

---

(١) الدين والإسلام، مصدر سابق، ج١، ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٥٥.

(٥) المصدر السابق، ص١٥٥.

ثمّ يطلقها زفرة عميقة تنشقّ عن صدر مكلوم: «أليس من الأسف والحيف، أسفاً والله يُميت الغيور ويشقّ الصدور قبل القبور أنّ مَن أمامكم من الأمم الراقية أوج الحضارة والعمران تقتدي بل ترتقي بحسنات مذهبكم السامي ودينكم الإسلامي وتقتدون أنتم بسيّئات مذهبهم الأسوأ؟»[١].

الصدر

لنبق في العراق، لكن هذه المرّة مع رمز كبير آخر من رموز الإحياء الإسلامي هو السيّد محمّد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠م) الذي استطاع أن يخطّ بيراعه فكراً تحليلياً معمّقاً مجدولاً إلى منهجية تبهر بتماسكها وأصالتها ونفاذها، قبل أن يتوّج حياته بالشهادة في سبيل الله دفاعاً عن كرامة الإنسان وغيرةً على دين الله.

قدّم الصدر العديد من المساهمات في الفكر الاجتماعي تضمّنت نقدات عميقة للواقع القائم وتصحيحاً للمعتقدات السائدة ممّا انجرّ إلى متاهات الفهم العرفي الخاطئ كما هو الحال في القضاء والقدر. لمعت في ذلك إشارات في كتاب «اقتصادنا» الذي صدر قبل أكثر من أربعة عقود، ثمّ تكثّفت أكثر وراحت تكتسب طابعاً منظومياً ومنهجياً فيما قدّمه السيّد الصدر من بحوث نظرية في السنن التأريخية وعناصر المجتمع في القرآن الكريم أواخر حياته.

في البدء أكّد الصدر الطابع العام الذي التزم به تيّار عريض من الفكر العقدي الإسلامي في تفسير القضاء والقدر بوصفهما تعبيراً عن النظام السببي الموجود بين الظواهر والأشياء، مشيراً إلى أنّ هذه الروابط والعلاقات هي في الحقيقة تعبير «عن حكمة الله سبحانه وحسن تقديره وبنائه التكويني»[٢]. فقدر

---

(١) الدين والإسلام، مصدر سابق، ج١، ص١٥٦.

(٢) المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة الإمام محمد باقر الصدر، دار التعارف، ص٧٩.

الله جلّ جلاله هي الروابط والعلاقات الموجودة في الأشياء بدءاً وبنية وتكويناً بحيث تكون خاضعة للأسباب والقوانين والسنن، وهذا هو معنى القدر. وإذا كان الصدر قد ركّز في دراسته على حركة السنن في التأريخ والمجتمع، إلاّ أنّه يسجّل بوضوح إلى أنّ هذا النسق ينتظم جميع الساحات الكونية والوجودية ويشمل الفواعل كافّة طبيعية واختياريّة.

حين يملأ هذا التصوّر المشهد الكوني والوجودي برمّته تتلاشى جميع المدلولات الخاطئة في تفسير الأحداث والتعامل مع الواقع الخارجي على أساس القضاء والقدر بمعناه العرفي المغلوط أو العقلية الغيبية بالمعنى الشعبي الذي يجمّد الفعل الإنساني ويسوّغ الاستسلام. ومع أنّ الخطّ العام للنبوّات وهدي السماء أكّد هذا المعنى، إلاّ أنّ القرآن ركّز عليه على نحو مكثّف واستثنائيّ: «في حدود ما نعلم، القرآن أوّل كتاب عرفه الإنسان أكّد على هذا المفهوم وكشف عنه وأصرّ عليه وقاوم بكلّ ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث. الإنسان الاعتيادي كان يفسّر أحداث التاريخ (كمثال حيث كان يتحدّث الصدر عن هذا الموضوع) بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسّرها على أساس الصدفة تارةً، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى، القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية وقاوم هذه النظرة الاستسلامية ونبّه العقل البشري إلى أنّ هذه الساحة لها سنن ولها قوانين»[1].

بعد أن قدّم الصدر للقضاء والقدر منظوراً تفسيريّاً يقوم على أساس

---

(١) المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٧١ ـ ٧٢ . إذا لاحظ القارئ أحياناً ضعفاً في العبارات، فذلك يعود إلى الطابع الشفهي لها، حيث كان الصدر يلقي هذه الأفكار على شكل محاضرات.

سببيّ سننيّ يضرب في تكوين الظواهر والأشياء، سعى إلى المواجهة والتصحيح معاً، عبر بناء منظورات جديدة لفهم التأريخ والمجتمع (حيث كان حديثه يدور حولهما وإلاّ فهما لا يعدوان كونهما مثالاً وحسب) في ضوء الأساس الجديد، ومواجهة التفسيرات والتصوّرات الخاطئة بنقد مكثّف.

فحتّى يكون الإنسان فاعلاً ـ وهذه هي النتيجة المنطقية لنظرية الأمر بين الأمرين على مستوى الفعل الإنساني ولنظرية التفسير السببي والسنني على مستوى القضاء والقدر ـ لابدّ أن يقتحم مضمار الطبيعة والحياة في حركة اكتشاف وتوظيف دائبين لقوانينها وسننها: «لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثِّراً لابدّ لك أن تكتشف هذه السنن، لابدّ لك أن تتعرّف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكّم فيها وإلاّ تحكَّمت فيك وأنت مغمض العينين، افتح عينيك على هذه القوانين، على هذه السنن لكي تكون أنت المتحكّم لا لكي تكون هي المتحكِّمة فيك»[1].

أَبعدَ هذه الدعوة للإنسان كي يفجِّر طاقاته الكامنة وما فيه من قوى واستعدادات في اقتحام الطبيعة والحياة، يقال له: إنّه مكبّل بإلزامات القضاء والقدر؟ الأكثر من ذلك أنّ الصدر يتقدّم خطوات إلى الإمام على طريق هذا الفهم وهو يسجِّل نصّاً أنّ هذه السنن والأسباب «لا تجري من فوق رأس الإنسان بل تجري من تحت يده»[2] وذلك لأنّ إرادة الإنسان وفكره واختياره هي الأساس «لحركة التأريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكلّ ما يضمّ من علاقات ومن أنظمة وتفاصيل»[3].

زد على ذلك أنّ القضاء والقدر بتفسيرهما السببي ومفهومهما السنني ليس

---

(١) المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤١.

فقط لا يعطّلان إرادة الإنسان وحرّيته وفعله بل هما يركّزان مسؤوليته، لأنّ هذه السنن «لا تفصل الإنسان عن دوره الإيجابي ولا تعطّل فيه إرادته وحريّته واختياره، وإنّما تؤكّد أكثر فأكثر مسؤوليّته على الساحة التأريخية»[١]. كما تعمد أيضاً إلى تصليب الاختيار الإنساني ومنحه قوّة إضافية كما هو الحال في السنن الاجتماعية التي تنتج آثارها في إطار القضية الشرطية، أي في إطار فعل الإنسان نفسه وإرادته: «إنّ السنّة حينئذ تُطغي اختيار الإنسان، تزيده اختياراً وقدرة وتمكّناً من التصرّف في موقعه.. هي في الحقيقة ليست على حساب إرادة الإنسان وليست نقيضاً لاختيار الإنسان، بل هي مؤكّدة لاختيار الإنسان»[٢].

لنقارن بين هذا الفهم للقدر الذي يصلّب إرادة الإنسان ويرسّخ إمكانه على الفعل ، ويحرّضه على أن يصنع قدره بنفسه من خلال سنن الله المودعة في الكون اكتشافاً ووعياً وفعلاً، لكي لا تمرق السنن من بين يديه ولا تسحقه عجلة الوقائع، ولا يقع مخلوب اللبّ عاجزاً أمام الحوادث مستسلماً لها باسم الإيمان بالغيب، وبين فهم الغربيين ومن يتابعهم لما يسمّونه «معضلة القدر والحريّة»[٣]، وفقاً لتصوير كاتب قدير لهذا الفهم، جاء فيه: «إنّ (القدر) في تصوّرهم (الغربيّين) ضربة مفاجئة تجيء على حين غفلة لكي تقصم ظهر الإنسان، ودعابة درامية ثقيلة ومحزنة تصوّر الآلهة وهم يرسمون الخطط الخبيثة لإيقاع العباد في الشباك التي نُصبت بمهارة.. إنّ الصورة القرآنية تكنس هذا الغثاء لكي تُعيد صيغة العلاقة بين الناس وأقدارهم إلى موقعها الإنساني المنطقيّ العادل.. وبهذا يؤكّد الإسلام موقفه الإنساني المفتوح

---

(١) المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ، د. عماد الدين خليل، ط٤، ص١٣٨ فما بعد.

ورفضه الكلّي للقدرية التراجيدية القائمة على الغشم والمفاجئة»[١].

كثيراً ما نرى نقّاد الفكر الاجتماعي العام الذي لا يلتزم أصحابه بمنطلقات الإسلام وخياراته، يستكثرون على أنفسهم نقد القدرية التواكلية والغيبية الاستسلامية ويعدّون ذلك إنجازاً كبيراً، وهذه نصوص الصدر تفيض بهذا وما يزيد عليه، حين يزيل الغشاوة عمّن يتوهّم أنّ النصر حقّ إلهيّ للمسلمين لمجرّد أنّهم مسلمون: «لا تتخيّلوا أنّ النصر حقّ إلهي لكم، وإنّما النصر حقّ طبيعيّ لكم بقدر ما يمكن أن توفّروا الشروط الموضوعية لهذا النصر، بحسب منطق سنن التأريخ التي وضعها الله سبحانه كونياً لا تشريعيّاً»[٢].

وفي السياق ذاته انطلق نقده في أماكن عديدة لنظريات التفسير الإلهي للطبيعة والتأريخ والمجتمع[٣]، سواء في بيئة المسلمين وما نبت بها من تيّارات فكرية أو على صعيد الفكر الأوربي الذي شهد في برهة معيّنة ازدهار النظريات اللاهوتية.

من التاريخ والمجتمع إلى موضوع التنمية والعمران والمعركة ضدّ التخلّف، يواصل الصدر التحرّك على المسار ذاته. ففي دراسته للمرجعيات الفكرية التي أطّرت تجارب التنمية في العالم الإسلامي وانتهت بأجمعها إلى الفشل، نبّه الصدر المعنيّين إلى خطر الوقوع ضحية التحليل الغربي الذي يلقي بتبعات الفشل على أخلاقية إنسان العالم الإسلامي وإيمانه بالغيب وبالقدر. فقد كتب في سياق ردّه على أحد ممثّلي هذه النزعة (جاك أوستروي) في كتابه «التنمية الاقتصادية»، ما نصّه: «إنّ اتجاه إنسان العالم الإسلامي إلى السماء لا

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ، مصدر سابق، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٥٠.

(٣) المدرسة القرآنية، ص٨٠ ومواضع أخرى.

يعني بمدلوله الأصيل استسلام الإنسان للقدر واتّكاله على الظروف والفرص، وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك أوستروي»[١]. وإنّما يعكس ارتباط الإنسان المسلم بالسماء وإيمانه بالغيب مبدأ الخلافة الربّانية لهذا الإنسان في الأرض، وشتّان بين مفهوم الخلافة الربّانية وما يستلزمه من إرادة ومسؤولية وما يستبطنه من طاقات وثراء عريض وبين القضاء والقدر بمدلولهما السلبي، وبحسب الصدر نفسه: «لا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته التي تجعل منه خليفة السيِّد المطلق في الكون، كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف، لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه، ولا مسؤولية بدون حرّية وشعور بالاختيار والتمكّن من التحكّم في الظروف، وإلاّ فأيّ استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيّداً أو مسيّراً؟»[٢].

طبيعي يندرج هذا الكلام للسيّد الصدر عن التنمية أو التقدّم والتخلّف في إطار المسألة المثارة ، أي في نطاق البحث النظري ذي الصلة بعقيدة القضاء والقدر، وإلاّ كلّنا يعرف وجود أسباب موضوعية تكتنف القضية تمتدّ خارج محيط العوامل النظرية لا يكتمل المشهد من دونها. فلا التقدّم الغربي ثمرة محضة للنشاط والعمل والعقلانية ولا التأخّر الشرقي معلول بالكامل إلى السلبية والكسل والغيبية. فالنهب ومراكمة الثروات عبر الاستعمار وأشكال السيطرة الجديدة داخل في قوام التجربة الأولى في حين تبدو السيطرة والتحجيم والمواجهة بالحصار الاقتصادي والتدبير العسكري عناصر في استراتيجية غربية ثابتة هدّدت ولا تزال جميع تجارب التنمية والنهوض في

(١) اقتصادنا، السيّد محمّد باقر الصدر، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤.

العالم الإسلامي منذ تجربة محمد علي (١٧٦٩ـ ١٨٤٩م) في مصر حتّى الوقت الحاضر[1]، بغضّ النظر عن منطلقاتها وإسلامية كانت أم وطنية أم علمانية![2]

من جانب آخر يلحظ أنّ الفهم الذي يقدّمه السيّد الصدر ومن سبقه للقضاء والقدر وتفسيرهما على أساس سببي ـ سنني ينقل المجتمع إلى قمّة الحراك والفاعلية والنشاط دون أن يفقده إيمانه بربّه ودينه، وذلك في مقابل المأزق الذي يدفع به مشروع التحديث الغربي حين يضع المجتمعات المسلمة في مفترق صعب بين البقاء على الإسلام والتخلّي عن التقدّم أو الولوج في مسارات التقدّم والتحديث والتخلّي عن الإسلام، بناءً على ما يذهب إليه هذا المشروع من أنّ «المجتمع الحراكي» هو فقط المجتمع العلماني الذي يتحرّر من حتميات القدر ويصنع مستقبله على أساس العقلانية ومبدأ الاختيار. على سبيل المثال يقدّم دانيال ليرنر في كتابه «اختفاء المجتمع التقليدي» تصوّراً عن التحديث العالمي يستلزم نظرية عالمية شاملة عن العلمانية تضع التخلّي عن الدين شرطاً للتحديث، والتحرّر من حتميات القدر شرطاً للحراك الاجتماعي لأنّ «المجتمع الحراكي» العلماني برأيه هو وحده المجتمع الذي «يشجّع

---

(١) كتب الكثير في دراسة مكاسب هذه التجربة وما اجترحته من أخطاء ووقعت به من نقاط ضعف، كذلك فيما تعرّضت له من تحدّيات الاستراتيجية الغربية.
لكن كعمل يجمع بين الكثافة والاختصار يمكن الرجوع إلى: **تجربة محمدعلي الكبير.. دروس في التغيير والنهوض**، منير شفيق، دار الفلاح، طبعة بيروت، ١٩٩٧.

(٢) هناك مبدأ في الاستراتيجية الغربية أُسمّيه «حالة التوافق الدولي» يقضي بضرب أي تجربة تتجاوز الخطوط الحمر، بأن تخرج عن مدار السيطرة الغربية وتستملك عناصر حقيقية في القوّة والنهوض؛ هذه الحالة تشمل جميع التجارب ومن كلّ الاتجاهات في العالم الإسلامي، وهي لا تميّز في قمع التجارب النهضوية أو التنموية بين تجربة أحرزت تقدّماً جزئياً وبين أخرى شاملة، ولا بين نظامٍ موالٍ للغرب تابع له وبين آخر خارج عن مداره.

العقلانية، لأنّ حساب الاختيار يشكّل السلوك الفردي وشروط مكافأته، ذلك لأنّ الناس يرون مستقبلهم الاجتماعي كشيء يمكن صياغته وليس أمراً محتوماً، كما ينظرون إلى الآخرين في ضوء إنجازاتهم وليس من خلال ما يرثونه»[1]. على هذا يغدو الإنسان العلماني في المجتمع الحراكي هو «شخص نشط وعمليّ بعكس التقليدي الذي يرى عمله شيئاً منتهياً ولا يمكن تغييره»[2].

مغنية

حقيقة يبدو هذا الكلام بمنتهى التفاهة حين نضعه إلى جوار ما أشرنا إليه من معطيات التصوّر الإسلامي للفعل الإنساني ولكيفيّة التعاطي مع الطبيعة والحياة والمجتمع، تجتمع على معارضته ودحضه ليس نصوص الصدر وحدها بل رؤى من سبقه ممّن تعرّضنا لأفكارهم. هذه الرؤى التي بودّي أن أعزّزها بمساهمة أخرى من مساهمات الفكر الإسلامي تنتمي إلى رمز آخر من رموزه المعاصرة. فبعد أن طابق محمد جواد مغنية بين الإيمان بالقضاء والقدر والسنن في قوله: «إذا كان الإيمان بقضاء الله وقدره هو عين الإيمان بالله ونظامه وقدرته وسننه التي هي سنن الطبيعة بالذات» راح يتساءل قائلاً: «إذن أين مكان الصراع والعناد بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الإيمان بالعلم والعمل؟ وأين مكان التواكل والكسل؟»[3].

---

(١) علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، براين تيرنر، ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر، دار العلم؛ بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص٢٢٤، الحقيقة أنّ هذا الكتاب يتّسم بأهمّية كبيرة بحكم ثراء أفكاره وغنى رؤيته النقدية لأفكار فيبر التي تدخل أساساً تحتيّاً في كثير من رؤى الدارسين للإسلام ودوره الاجتماعي والسياسي من الغربيّين والمنتمين إلى العالم الإسلامي نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤.

(٣) فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص٦٥.

ثمّ راح يؤسّس في ضوء ذلك منطلقات ضخمة في التعامل مع الطبيعة ومع ظاهرة التغيير الاجتماعي تقوم على المنهج السنني العقلاني[١]. لقد نبّه إلى أنّ الواقع لا يتغيّر بمعجزة، لأنّ «كلّ شيء يخضع لأسبابه الواقعية سواء أكان ظاهرة من ظواهر الطبيعة أو ظاهرة اجتماعية»[٢]. وعوامل التخلّف التي تعمل في واقعنا «يحتاج تغييرها إلى جهد وجهاد طويل وشاقّ»[٣]، والتغيير لا يتمّ عفوياً، لأنّ التأريخ لا يتحرّك تلقائياً إلى الأمام»[٤] إنّما يتوقّف ذلك على شروطه اللازمة ذاتياً وموضوعيّاً، وإرادة الإنسان هي الشرط الأوّل، لأنّ «إرادة الإنسان إذا صدق فيها أقوى من كلّ سلاح حتّى التفجيرات النووية»[٥].

ما دام تغيير الواقع يخضع للفعل التغييري فإنّ للتغيير منطقه السنني، ومن ثمّ فهو يتطلّب تخطيطاً محكماً، لأنّ «العامل الحاسم لنجاح الإسلام هو التخطيط المحكم الدقيق»[٦]. وبالنتيجة ينبغي للمسلمين أن ينأوا عن أيّ منهج خرافيّ يعطّل العقل ويزوي به جانباً: «لا شيء أضرّ على الدين ممّن يتّسم بسمته ويدعو إليه بمنهج خرافي يسيطر على عقله وقوله، ويتفاقم هذا الضرر والخطر إذا وجد من يشجّع الخرافة وينشرها في مجتمع متخلّف»[٧].

---

(١) ينظر في تغطية ذلك: محمّد جواد مغنية.. حياته ومنهجه في التفسير، جواد علي كسّار، دار الصادقين، قم، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، القسم الثالث، ص٧٩ ـ ١١٣.

(٢) التفسيرالكاشف، محمدجواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨، ج١ ص٧.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٨.

(٤) صفحات لوقت الفراغ، محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ، ص٣٨.

(٥) الإسلام بنظرة عصرية، مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٣، ص٦٦.

(٦) المصدر السابق، ص٥٧.

(٧) صفحات لوقت الفراغ، ص١٠٩.

على هذا انتهى مغنية إلى نتائج مهمّة على الصعيد الاجتماعي منها أنّ الفقر ليس «من الله ولا من صنع الطبيعة، وإنّما هو من صنع الإنسان والأوضاع الفاسدة»[١] ولا مجال لتفسير التخلّف تفسيراً دينيّاً على أساس القضاء والقدر والصبر، فقد «مضى الزمن الذي كانت تفسّر فيه الأحداث بالقضاء والقدر.. ومضى عهد الدين الذي يعدّ الصبر على الذلّ فضيلة وتحمّل الاضطهاد منقبة»[٢]، ولا سبيل لتقدّم المجتمعات الإسلامية إلاّ بالمثابرة والجدّ والعمل، لأنّ «الله لا يحبّ ولا يرضى عن مجتمع لا يجدّ ويجتهد، ولا يكافح ويناضل في سبيل حياة أرقى وأبقى، ولو ملأ الشوارع بالكنائس والجوامع»[٣].

مطهّري

آخر مثال نقف عنده ممّا قدّمه الفكر الاجتماعي الإسلامي هو ما كتبه من إيران الشيخ مرتضى مطهّري (١٩٢٠ ـ ١٩٧٩م) الذي خصّص كتاباً كاملاً للقضاء والقدر جمع فيه بين البُعدين العلمي والعملي أو الفكري والاجتماعي، وإن كان البُعد الاجتماعي أكثر كثافة خاصّة في الثلث الأوّل من الكتاب[٤].

---

(١) مقال نشره أوائل الخمسينيّات بعنوان: الفقر وليد النظام الجائر. ينظر: **تجارب محمد جواد مغنية بقلمه**، إعداد عبد الحسين مغنية (ابن المؤلّف)، بيروت، ١٩٨٠، ص١٣٢.

(٢) **التجارب**، المصدر السابق، ص١٢٥.

(٣) **الشيعة في الميزان**، مغنية، ط٤، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٩، ص٤١١.

(٤) **الإنسان والقضاء والقدر**، مرتضى مطهّري، ترجمة محمد علي التسخيري، ط٢، دار التبليغ الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ ـ ١٩٨١. تقترح مقدّمة الكتاب دعوة لعمل فكريّ لا زالت مبرّراته قائمة في الواقع، ينصبّ على بحث العوامل والأسباب التي أدّت إلى تأخّر المسلمين بعد تقدّم وانحطاطهم بعد صعود. والكتاب الذي أُلّف سنة ١٣٨٥هـ يجمع كأغلب كتابات مطهّري بين البُعدين العلمي والعملي، والفكري والاجتماعي، ففي الوقت الذي يؤمن أنّ القضاء والقدر مسألة فلسفية نراه يتوفّر على تناول أبعادها الاجتماعية، كما يعيد في المقابل تحليل مشكلة الواقع التي تحفّ عنوان =

اقترح مطهّري خريطة بحثيّة لعلل انحطاط المسلمين وتأخّرهم توزّعت على سبعة وعشرين عنواناً تتراوح بين ما هو فكريّ وموضوعيّ وبين ما هو داخليّ وخارجيّ[١]، كما اختلفت منطلقات البحث بين ما هو تأريخيّ ونفسيّ وأخلاقيّ واجتماعيّ ودينيّ وبين ما يكون بحثاً فلسفيّاً. ومع أنّ القضاء والقدر يدخل في عداد البحوث الفلسفية بحسب مطهّري، إلاّ أنّه وضعه في طليعة العوامل الفكرية التي تساق في بحث التخلّف بحكم بُعده الاجتماعي وتوغّله في الفعل الإنساني بمختلف ضروبه ومستوياته. يتساءل مطهّري بدءاً: «هل الاعتقاد بالقضاء والقدر كما تثبته القواعد البرهانية الفلسفية هو من نوع العقائد التي تدفع المعتقدين بها نحو الخمول والكسل والخور، وأنّ المجتمع الذي يعتقد بها سوف ينتهي به الحال إلى الاضمحلال والفناء شاء أم أبى؟»[٢].

يغدو هذا التساؤل أكثر إلحاحاً عند مطهّري عندما يلحظ مبكّراً وهو يواصل درسه الحوزوي في حاضرة قم أنّ «الغربيّين يجعلون الاعتقاد بالقضاء والقدر إحدى العلل بل العلّة الأساس في انحطاط المسلمين»[٣] مما يدعوه إلى تشمير ساعد الجدّ والتوفّر على دراسة المسألة في تأليف مستقلّ، ليتأكّد بنفسه من «تأثير هذه العقيدة أو عدم تأثيرها في انحطاط المسلمين»[٤].

بديهي كان بمقدور مطهّري أن يكتفي بالردّ النقضي على تيّار الفكر الأوربي ومن يتابعه في بلاد المسلمين، محتجّاً بقوله: «إن كان الاعتقاد بالقضاء

= البحث من خلال دراسة لأساسها العلمي وبُعدها النظري.

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مصدر سابق، ص٣١ ـ ٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥، ٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص٣٤ حيث ردّ على عدد منهم مثل واشنطن أرونك وول ديورانث.

(٤) المصدر السابق، ص٤٠.

والقدر سبباً للركود والانحطاط الفردي والاجتماعي، فلماذا لم يكن واقع المسلمين الأوائل كذلك؟»[1] خاصّة وأنّنا جميعاً نعرف أنّ مبدأ القضاء والقدر لم يطرأ على العقيدة الإسلامية تالياً، بل كان جزءاً من مكوّناتها الأولى منذ لحظة التأسيس؟ لم يفعل مطهّري ذلك لسببين أوّلهما منهجيّ يعود إلى طريقته في البحث العلمي التي تميل إلى تحليل القضايا والمسائل والمشكلات التي يتعاطاها والتعامل معها على أساس تأسيسي (حليّ) يسهم في بناء العقول وإزالة الغموض والالتباس، بدلاً من اللجوء إلى الأسلوب الجدلي وإسكات الخصم وإفحامه بالنقض. وثانيهما: إنّنا فعلاً إزاء مشكلة واقعية في تفكير المسلمين وفي واقعهم، لا يؤثّر فيها أنّ الأوربيين والدارسين الغربيين ربّما ينفخون فيها ويضخّمونها أكثر. فسواء أثار الدارسون الأوربيون مسألة القضاء والقدر أم لا، فنحن أمام واقع فكريّ ملتبس يحياه المسلمون على مستوى هذه المسألة، ويميل قطّاع واسع منهم عملياً إلى تسويغ حالة التأخّر والاستكانة والضعف تحت هذه التعلة. وواقع إشكاليّ كهذا لا ينفع فيه الأسلوب النقضي، لأنّ إغلاق المسألة جدليّاً بالنقض وبالإسكات والإفحام، لا يعني التخلّص منها نظرياً على مستوى الوعي والإدراك أو معالجة آثارها السلبية على أرض الواقع.

لذلك كلّه لجأ مطهّري إلى المعالجة التحليلية العميقة ذات الطابع التأسيسي، مارّاً بالمسار العريض نفسه الذي سار فيه من سبقه ممّن أشرنا لهم فيما مضى. فالقضاء والقدر هما تعبير عن النظام السببي ومجرى لحركة العلل بل هما عينهما، ومن ثمّ فهما لا يوجبان شيئاً آخر من خارج هذا النظام: «القضاء والقدر لا يوجب شيئاً إلاّ من خلال مجرى العلل والأسباب»[2]. في

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مصدر سابق، ص٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥.

ضوء هذا الفهم الراكز تكون «كلّ القوانين والسنن القطعية مظاهر ومجاري للقضاء والقدر الإلهي»[١]. وما دون ذلك من أنماط التفكير وأنساقه لا يعدو أن يكون خرافة وحسب: «إنكار التلاحم بين الأسباب والمسبّبات ومنها الطاقات الإنسانية والإرادة والاختيار، تجعل من مثل هذا القضاء والقدر خرافة يستحيل وجودها بالأدلّة القاطعة»[٢].

بيدَ أنّ السؤال المحيّر: إذا كانت عقيدة القضاء والقدر بهذا الوضوح فلماذا تحوّلت إلى معضل فكري وإشكال اجتماعي حتّى تصوّر بعضهم أنّ لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الإنسان نفسه مكبّلاً مجبوراً، فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكوينها وبنائها، ويقضي عمره منتظراً القضاء المحتّم؟[٣] بقدر ما يتعلّق الأمر بالجانب النظري بعيداً عن الدوافع السياسية والاجتماعية، يعيد مطهّري الجواب إلى الالتباس المنهجي الذي سقط به كثيرون في الخلط بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبر متوهِّمين وحدة الاثنين وتماثلهما: «هذا الغلط ناشئ من الخلط بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر وعدم التفريق بينهما. فالجبرية تعني فقدان الإرادة والاختيار وأنّ الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وأنّ الصفات والروحيّات التي يملكها لا تأثير لها في مصيره. فهو يردّد كالببغاوات ما يقال له من خلف الستار فحسب، بل إنّ الفاعل الحقيقي لترديده ليس هو في الواقع، في حين أنّه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلهية والعلم الإلهي شيئاً إلاّ عن طريق مجرى علله وأسبابه، ومن المحال أن تتعلّق الإرادة الإلهية بشيء من غير مجرى علله وأسبابه، لأنّ ذلك منافٍ لوحدة الله

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مصدر سابق، ص ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٧١.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٨.

وبساطته وعلوّ ذاته المقدّسة»[1].

في هذا الضوء يأخذ القضاء والقدر موقعاً معاكساً تماماً للمعنى الارتكازي المغلوط في العقول والنفوس. فبالقضاء والقدر يصير الإنسان حرّاً مختاراً: «إنّ القضاء والقدر الإلهي هو الذي جعل الإنسان مطلق اليدين مختاراً حرّاً مؤثّراً في مصيره»[2]. هذا الفهم يجرّ مطهّري إلى نتيجة كبيرة على المستوى الفردي والاجتماعي، فالإنسان يفعل ما يفعله بإرادة ورضىً كامل منه، وبالتبع لما تمليه قواه الإدراكية، ومن ثمّ: «ليس هناك عامل يجبره على القيام بما لا يرضى به ولا يرغب فيه لا القضاء والقدر ولا أيّ عامل آخر»[3].

عند هذه النتيجة الحاسمة أضمّ صوتي إلى المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية، متسائلاً: «أبعدَ هذا يُقال بأنّ الإيمان بالقضاء والقدر يجعل الإنسان المسلم كسولاً متواكلاً يدَع أموره إلى خالقه يعملها عنه وينجزها له؟»[4].

ملاحظات أخيرة

نودّ أن ننهي هذه الجولة مع القضاء والقدر في تيّارات الفكر الاجتماعي بعدد من الملاحظات، هي:

١ ـ نحن مع نقد الواقع الاجتماعي لمجتمعات المسلمين وما يثوي خلف هذا الواقع من فهوم خاطئة، شريطة ألّا يتحوّل هذا النقد إلى سوط لجلد الجماهير وتدمير ثقافتها ومحاكمات من طرف واحد كما هو حاصل الآن في «المذابح»[5]

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مصدر سابق، ص ١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص٨٨.

(٤) فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٦٥.

(٥) هذا المصطلح من إبداع الناقد العربي اللامع جورج طرابشي، في كتابه: =

التي تعدّ حاضراً تحت عنوان «نقد التراث». كم هي نافذة الإشارة التي سجّلها أحد الباحثين المناوئين لهذه النزعة التدميرية ضدّ ثقافة الأمّة مذكّراً أصحابها: «لعلّ من العوامل التي ما تزال تحفظ تماسك الأمّة العربية والمجتمعات العربية في وجه جرّافة الحداثة المسخ التي تعمل في الجسم العربي، هي هذه الثقافة التي ينظّم لها أبناؤها محاكمة من الداخل»[١].

أجل، نحن مع النقد شريطة أن لا يتحوّل إلى تعلّة لتبرئة الأنظمة المتسلّطة والنخب المتعالمة وإسقاط سطوة الغرب، كما تفعل بعض التيّارات وهي تحصر مشكلة الواقع بـ «الشعب نفسه مدّعية أنّ تخلّفه الفكري وجموده هو السبب الأساسي في هذه الهزيمة، مسترجعة بذلك الحجّة الاستشراقية الغربية القديمة التي ترجع تخلّف وانحطاط وضع الشرق إلى الخصائص الجمودية والركودية، والجبرية التي تميّز شعبه»[٢]. المطلوب من النقد أن يبني لا أن يدمّر، وأن يتلمّس آفاقاً للحركة والعمل والنهوض لا أن يتحوّل إلى تحبيط ويأس، كما المطلوب أن ينطلق من أخلاقية رفيعة تجعل الناقد حريصاً في نقده على الجماعة مترفقاً بها، لا باحثاً عن خلاصه الفردي بشتم الجماعة»[٣] كما هو حال بعض الاتجاهات والرموز[٤].

= مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لندن.

(١) إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢، ص١٤١. وفي الكتاب نقاط محورية كثيرة حَرية بالعناية.

(٢) مجتمع النخبة، د. برهان غليون، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص٧. لاتزال الحيوية تنبض في هذا الكتاب رغم مرور قرابة العقدين على صدوره.

(٣) المصدر السابق، ص٢١.

(٤) ينظر كنموذج لهذه الاتجاهات بعض دراسات: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠. يذكر أنّ هذا الكتاب يضمّ دراسات لأكثر من ثلاثين باحثاً عربياً، سعى فيها بعضهم إلى حشد جهوده في نقد ثقافة

٢ ـ المطلوب من النقد أن يعتصم برؤية ذاتية مستبصرة تنتمي إلى المرجعية الثقافية للأمّة، وأن يحذر الانزلاق إلى النزعات الاستعمارية والاستشراقية ومنهجيّاتها المدمّرة، والتحوّل إلى صدى يردّد أو يعيد إنتاج وتسويق أفكار أقطاب الفكر العنصري الغربي ويسهم من ثمّ في صناعة ظاهرة «استعمار الشخصية»[1] التي يمارسها الآخر إلى جوار النهب والاستغلال الاقتصادي والتبعية السياسية. لنكن على حذر كامل من أنّ أفكاراً من قبيل أنّ «الذهنية الشرقية عاجزة تمام العجز عن التفكير التركيبي، وعن تجاوز الذات»[2]، وأنّ الجنس الآخر غير الآريّ يعيش عيوباً بنيوية وخلقية جسيمة «كالكسل الفطري والعقم الفكري»[3]، هي ترويج أحاديّ غاشم لثقافة المنتصر وتركيز لهيبته وتأكيد لمركزية، أكثر منها تعبيراً عن بحوث علمية تلامس حقائق الواقع وتلمّ بها إلماماً موضوعيّاً.

وإلاّ أيّ موضوعية هذه التي تسجّل بوقاحة فجّة: «أنّ رفّاً واحداً من مكتبة أوربية جيّدة يعادل كلّ التراث الوطني للهند والجزيرة العربية»[4]؟ ألا يطوي هذا النصّ في ثناياه كلّ معاني الاستعلاء والعداوة والطغيان وتضخّم

الجماهير المسكينة وكأنّه بذلك قد حقّق فتوحات عظيمة!

(١) المصطلح لبيتر وورسلي في كتابه: **العالم الثالث**، ترجمة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٦٨، ص٤٥.

(٢) حضارة فرنسا، جورج ديهاميل، مذكور في: **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، السيّد ياسين، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص٧٢.

(٣) **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، ص٧٤ حيث يسوق المؤلّف هذا الكلام في سياق نقده لتيّارات الفكر العنصري الأوربي. وهذا الكتاب خليق بالاهتمام؛ نظراً لطابعه الذي يجمع بين التوثيق والتحليل ويمارس النقد بحرص من دون تجريح.

(٤) **العالم الثالث**، بيتروورسلي، ص٤٣؛ نقلاً عن: **الشخصية العربية**، ص٧١ ـ ٧٢.

الأنا؟ وهل يهدف أكثر من إلغاء الآخر، وتصغير كلّ مكاسب الحضارات الإنسانية وكتابة تأريخ جديد للحضارة تكون أوربا مبتدأه ومنتهاه؟

٣ ـ حريّ بالنقد أن يتحوّل إلى نافذة لإعادة فهم الدين لا لهدمه، فإذا كانت الجماهير تجهل القضاء والقدر أو لا تفهمهما على نحو صحيح، فالحلّ ليس أن نلغي هذه العقيدة القرآنية. أجل للإنسان الحرية بدءاً في أن يقبل الإسلام أو لا يقبله، لكن إذا ارتضى هذا الدين وآمن به فليس هو بالخيار في أن يؤمن ببعضه ويكفر ببعض، وليس له أن يعضّي الدين الإلهي مهما كانت المسوغات والذرائع. فمع فرط احترامي للجهود الفكرية التي يبذلها حسن حنفي، فأنا «أعجب» من عجبه، وهو «يعجب» من أنّه «حتّى بعض الحركات الإصلاحية الحديثة تثبت القضاء والقدر وتكفّر كلّ من لا يؤمن به»[(١)]؛ وكأنّ الأمر لهذه الحركات ـ أو لغيرها ـ حتّى تلغي القضاء والقدر أو ما سواه من المفردات التي تدخل في العقيدة الإسلامية أصالةً! أجل، نحن نتّفق معه في رفض الفهم الاجتماعي العرفيّ الذي يفسّر «عقيدة القضاء والقدر: أنّ كلّ ما يحدث في العالم.. يحدث بالضرورة بصرف النظر عن إرادة الإنسان»[(٢)] وأنّ «الحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الإنسان، وإذا سعى الإنسان باختياره الحرّ وإدراكه العقلي وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتمّ أي فعل ولم يتحقّق شيء»[(٣)].

ثمّ إنّ عقيدة القضاء والقدر بالتفسير الذي قدّمناه لا تختصّ بعصر من عمر البشرية دون آخر، فالإنسان يحتاج أن يتعامل على الدوام مع الطبيعة والوجود من خلال مبدأ السببية والنظام العلّي، ويتعاطى مع الحياة باستمرار

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، مصدر سابق، ج٣، ص٨٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، ص ٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.

عبر السنن التي تنتظمها، وهذا هو معنى القدر. وحينئذ لا نتّفق مع د. حنفي من أنّ القضاء والقدر «إذا كان عقيدة قال بها جميع الأنبياء فقد كان ذلك طبيعيّاً في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشري، حتّى يستقلّ عقل الإنسان وإرادته أمام نظام الطبيعة الثابت»[1] لأنّ الإنسانية هي أقدر الآن من أيّ وقت مضى في التعامل مع هذه الظاهرة بحكم التطوّر الذي بلغته، هذا التطوّر الذي يؤهّلها لوعي القوانين والسنن وبذل الجهود لاكتشافهما وتوظيفهما لخدمة الإنسان.

مادام الكلام قد بلغ بنا هذه التخوم ونحن نتحدّث عن ضرورة أن يتحوّل نقد الموروث الخاطئ إلى حافز لفتح النافذة على معرفة إسلامية مستأنفة تأخذ موقعها بدلاً من الفهم الخاطئ، فبودّي أن أشير إلى مفاجأة حصلت لي وأنا أراجع عملاً أثار خلال العقد المنصرم أصداء نقدية واسعة[2]، إذ رأيت أنّ صاحبه قارب الفهم العلّي للقدر وإن استعصت عليه إشكالية العلم الإلهي الأزلي. فقد فسّر القدر بالوجود الموضوعي للأشياء وقوانينه الموضوعية[3] ثمّ أوضح: «أنّ قضاء الله النافذ لا يأتي إلاّ من خلال كلماته: ﴿قَوْلُهُ الحَقُّ﴾[4]، ﴿يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[5]. وكلماته هي الوجود وقوانينه الموضوعية ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَاباً﴾[6]، أي أنّ قضاءه المبرم لا

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٢) أقصد به: الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ط٦، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٠م.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٣٩٤ ـ ٤٤٠.

(٤) الأنعام: ٧٣.

(٥) الأنفال: ٧.

(٦) النبأ: ٢٩.

ينفذ إلاّ من خلال المقدرات»[١]. فعندما أراد سبحانه إهلاك عاد وثمود ومدين «أهلكهم بقضائه، ولكن كان إهلاكه لهم عن طريق القوانين الموضوعية كلماته»[٢].

في هذا الضوء ذهب إلى «أنّ علاقة الإنسان بكتب الطبيعة والتي هي القدر هي علاقة دراسة ومعرفة»[٣] بحيث كلّما زادت معرفة الإنسان بالقدر، أي بالقوانين التي تعمل من حوله، زادت حرّيته. أمّا اجتماعيّاً فقد انتهى للقول: «فإذا حكم الناس إنسان ظالم، لا نقول هذه إرادة الله وهذا قدر الله والله قضى علينا بكذا وكذا. إن هذا الكلام مناف لأساس الأسس في العقيدة الإسلامية، لأنّ هذا الأساس يقضي بأنّ المجتمعات الإنسانية تقوم على قوانين موضوعية هي كلمات الله... فوعي هذه القوانين الموضوعية هو الذي يعطينا حرّية الحركة والتصرّف»[٤].

مع أنّ مقتضى هذا الفهم أن ينقذ صاحبه من الشبهة العتيدة المثارة حول علم الله الأزلي وعويصة التوفيق بينه وبين الاختيار، إلاّ أنّ صاحبنا وقع بالإشكال معكوساً! فعلى عكس الجبريّين الذين التزموا الجبر للحفاظ على حريم علم الله الأزلي، جنح الباحث إلى نفي علم الله الأزلي في القضاء والقدر لكي يحفظ حريم الاختيار الإنساني[٥].

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص ٣٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٩٧.

(٥) ينظر على سبيل المثال: الكتاب والقرآن، ص٣٨٩، ٣٩٧، ٣٩٨ ومواضع أخرى. كما يجدر بي أن أنبّه إلى أنّ هذه الإشارات للكتاب تقتصر على الموضوع الذي ندرسه، ولا علاقة لها ببقيّة ما فيه وما عرضه المؤلّف من أفكار ورؤى خاصّة في المجال الفقهي.

لا نريد أن نستعيد النقاش حول هذه النقطة، وإنّما نذكر أنّ علم الله جلّ وعلا يبقى على حاله من الشمول والأزلية وعدم التغيّر دونما حاجة للسقوط بهوة الجبر، إذا أخذنا بالتفسير الذي يقول إنّ العلم الأزلي لا يتعلّق مباشرة وبلا واسطة بوقوع الفعل ولا بعدمه، بل يتعلّق به عبر علّته وفاعله الخاصّ، بمعنى أنّ هذا العلم ليس منفصلاً عن نظام الأسباب والمسبّبات، ومن ثمّ فهو لا يوجب أكثر من صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري، وأثر الفاعل المختار من الفاعل وهكذا..

ثمّ علينا أن لا ننسى ما مرَّ معنا في الجزء الأوّل من الكتاب من خصائص العلم الإلهي وأنّه علم فعليّ إيجابيّ ينبع فيه المعلوم من العلم، وليس علماً انفعالياً يستمدّ العلم فيه وجوده من وجود المعلوم[1]، حتّى نتعسّف القول من أنّ الحوادث والكائنات ينبغي أن تجري بنحو يتطابق مع علم الله قهراً وجبراً.

٤ ـ ينبغي لنا أن نكون صريحين ونحن نسجّل أنّ الأمّة الآن والشعوب العربية والإسلامية هي ضحية «قدر» تفرضه أنظمة البطش وسلطات الاستبداد من جهة، والتبعية المدمِّرة للغرب والاستكبار من جهة أخرى. فالملايين المسكينة من شعوبنا لا تعيش اليوم تحت قدر السماء، بل هي بين كمّاشتي قدر الأنظمة وقدر الغرب، والمهمّ أن تعود لقدرها، ويوم تعيش قدرها عندئذ فقط يقال إنّها تحيا في ظلّ قدر السماء.

هذه حقيقة ينبغي أن يدركها الناقدون ويعوها جيّداً لكي يتحرّك النقد في إطاره الحقيقي دونما تضخيم، وحتّى يكون بمقدوره أن يلامس مشكلات الواقع كما هي لا كما يتخيّلها الناقدون.

---

(١) ينظر: التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، ج١، ص٢١٤ فما بعد.

٥ ـ الملاحظة الأخيرة ترتبط بهذا التركيز الشديد الذي لاحظه القارئ في تفسير القضاء والقدر بالنظام العلّي ومبدأ السببية وبمجرى السنن والنواميس الكونية والحياتية. فقد جاء هذا التركيز لمواجهة نزعة لغوية عابثة في النظر لهذا المعتقد القرآني، والمطلوب أن لا يؤسّس بدوره إلى نزعة معاكسة متطرّفة وخاطئة، تحوّل النظام السببي والسنن والنواميس إلى أوثان جديدة تُعبد من دون الله، فتعزل الخالق (جلّ جلاله) عن سلطانه، وتنحدر إلى التفويض المطلق، فتسلب الإنسان روح العبودية في هذه الممارسة.

كلاّ، فمع أنّ القوانين العامّة ضرورية إلاّ أنّ هذه الضرورة ليست من اقتضاء ذاتها بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة والإلزام. وسعي الإنسان لاكتشاف السنن والاقتداء بالنواميس هو عمل عبودي يتمّ على عين الله وفي ظلّ توجيهه. فللقوانين والسنن طابع إلهي، وهي كلمات الله ومظاهر قدرته وتجلّيات حكمته في النظام الأحسن، ومن ثمّ فإنّ «الاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكّم في هذه الساحات، ليس انعزالاً عن الله سبحانه وتعالى، لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأنّ هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون»[1]. بتعبير آخر: «إنّ هذه السنن ليست خارجة ومن وراء قدرة الله سبحانه وتعالى، وإنّما هي تعبير وتجسيد وتحقيق لقدرة الله، فهي كلماته وهي سننه وإرادته وحكمته في الكون لكي يبقى الإنسان دائماً مشدوداً إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو (القرآن الكريم) في نفس الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علمية ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانية»[2].

كما نضيف لهذه الملاحظة نقطة ثانية لا تقلّ أهمّية عن الأولى تتمثّل في

(١) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

ضرورة انفتاح الأفق الإنساني على معنىً أوسع للعلل يتجاوز حدّها المادّي. فالعالم من حولنا هو من التعقيد بدرجة يتعذّر على الإنسان أن يزعم حبسه في البُعد الحسّي والمادّي وحدهما، وما وعاه الإنسان وأدركه لا يمثّل سوى جزء ضئيل من عالم الشهادة، فكيف ومن وراء هذا العالم عالم الغيب؟ إنّ هذا الانفتاح ومدّ النظام العلّي ليشمل العوامل المعنوية في بنيته ضروريّ لكي يستوعب الإنسان دور العوامل المعنوية من الدعاء والتوسّل والعبادة وضروب الإحسان والصلات والصدقات وما لذلك من تأثير في تغيير المصير، ولكي يعطي قيمة معنوية عالية لقضايا مواجهة الظلم والحيف والمنكرات والسعي من أجل إرساء العدالة والقسط.

٦ـ الآثار التربوية والاجتماعية

يبدو الفكر الإسلامي منسجماً مع نفسه وهو يسجِّل معطيات باهرة للقضاء والقدر على الصعيدين التربوي والاجتماعي، تجيء في الجهة المعاكسة تماماً للفهم الخاطئ ولما يزخر به الواقع الاجتماعي من تطبيقات منحرفة تسوّغ لنفسها بعنوان القضاء والقدر. فبعد أن قرّر هذا الفكر أنّ معنى ما من شيء إلاّ بقضاء وقدر يعني حصراً أنّ ما من شيء في الوجود والكون والحياة إلاّ له سنّة وقانون وناموس يجري على أساسه، فسيفتح الأفق واسعاً أمام الإنسان في رحلة تكون لها بداية ولا نعرف لها نهاية إلاّ بنهاية حياة الإنسان نفسه.

من المنطقي أن يأخذ هذا الفهم بيد الإنسان وهو يدفع به لخوض غمار الحياة والتوغّل في أعماقها باحثاً ومنقّباً عن هذه السنن والنواميس التي أودعها ربّ العزّة والجلال في الأشياء تكويناً، لكي تشرق الحياة بإنجازات تجيء على عين الله وفي ظلّ توجيهه. التفسير العلّي للقدر يستحثّ الإنسان ويحرّضه لكي يكون في صميم حركة الحياة أبداً باذلاً جهده في اكتشاف مبادئ

وأصول ومكوّنات المجتمع والتأريخ والواقع لكي يتلمّس طريقه على بصيرة، يحذر المنزلقات بمعرفة سنن الله وكلماته. والتفسير السببي للقدر يضع الإنسان في قلب الطبيعة باحثاً عن أسرارها وعن القوانين التي تنتظم العلوم الطبيعية والمادّية، حتّى يوظّفها لحياته ويحقّق من المكاسب على قدر سعيه.

التفسير العلّي ـ السببي للقدر يضع الإنسانية برمّتها «على خط سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة (و هذا الخطّ متطوّر قبل الإسلام وبعد الإسلام، ولن يقف عند مرحلة من المراحل على الإطلاق. والإنسان لن تقف سيطرته بإذن الله جلّ جلاله عند مرحلة من مراحل الاستيلاء على الكون والطبيعة. إن انتهى استيلاؤه على الأرض سوف يفكّر بالاستيلاء على السماء، في الاستيلاء على كلّ أبعاد الكون، إذن فهو في نموّ مستمرّ لا ينقطع ولا توضع له حدود معترضة من هذه الناحية»[١].

القضاء والقدر بمفهومها العلّي السنني يفجّران طاقات الإنسان واستعداداته المكنونة ويحرّضانه على اقتحام الحياة والطبيعة بمعرفة وبصيرة، بحيث يأخذ نصيبه من هذه الحياة على قدر سعيه ومعرفته ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾[٢]. بيدَ أنّها لا يقفان به عند هذه التخوم بل يدفعانه إلى المزيد، عبر اكتشاف القوانين التي ترتبط بالنشأة الأخروية أيضاً، فيستفيد من هذه النشأة لتلك النشأة بقدر معرفته لقوانينها ويكون له نصيب منها يتناسب مع سعيه وعمله.

---

(١) أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف، محمدباقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ص٤٢ حيث يقدّم الصدر تصوّراً من ثلاثة خطوط تتطوّر على ضوئها الإنسانية، الخطّ الثالث منها هو خطّ التعامل مع الطبيعة على أساس سببي. وهذا الخطّ مبذول لمطلق الإنسان شرقاً وغرباً، مسلماً كان أم كافراً، وسامياً كان أم آريّاً.

(٢) النجم: ٣٩.

هكذا يفتح هذا الفهم عين الإنسان ويديه على الطبيعة والحياة والنشأة الآخرة، فيكون له نصيب منها جميعاً على قدر معرفته وعمله وسعيه، ويكون هو الذي صنع مصيره بيده، من دون أن يسلبه القضاء والقدر الحرية والاختيار، أو يدعه إلى الوهن والتكاسل والعجز.

في هذا الضوء: «يكون الإيمان بالقضاء والقدر هو عين الإيمان بالعلم والعمل، والجدّ والاجتهاد من أجل الحياة، بل هو عين الإيمان بأنّ الله مع العاملين والمجاهدين وأنّه سبحانه ضدّ الكسالى والمخنثين.. أمّا الرضا بالقضاء والقدر فهو الرضا بكدّ اليمين وعرق الجبين والثقة بالله وبالنفس، هو النهوض بالعبْء عن طيب خاطر وتحمّل المسؤولية من غير تأفّف وتبرّم، ونفض اليدين من الغرور مع النجاح» كما كتب أحد رادة الفكر الإسلامي المعاصر[1].

ما أروع هذا الفهم يعبّر عنه الإمام علي بن الحسين السجّاد في مثال دالّ ومعبّر. فعندما سأله رجل: «جعلني الله فداك، أبقدر يصيب الناس ما أصابهم أم بعمل؟ أجابه عليه السلام بقوله: «**إنّ القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد، فالروح بغير جسد لا تحسّ والجسد بغير روح صورة لا حراك بها، فإذا اجتمعا قويا وصلحا. كذلك العمل والقدر، فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل لم يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحسّ، ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتمّ، ولكنّهما باجتماعهما قويّاه ولله فيه العون لعباده الصالحين**»[2].

هذا الفهم هو الذي ساق رادة الفكر الإسلامي الحديث إلى أن يقولوا في وقت مبكِّر: «الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة

---

(١) فلسفات إسلامية، محمّد جواد مغنية، ص٦٢.

(٢) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٤، ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

الجرأة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود وتنشف منها مرائر النمور. هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال، ويحلّيها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلى الخروج من كلّ ما يعزّ عليها، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلّي عن نضرة الحياة. كلّ هذا في سبيل الحقّ الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة». «هذا الاعتقاد هو الذي ثبت به أقدام بعض الأعداد القليلة منهم أمام جيوش يغص بها الفضاء ويضيق بها بسيط الغبراء، فكشفوهم عن مواقعهم وردّوهم على أعقابهم»[1].

كما يقول آخر من الرادة المعاصرين مميّزاً بين فهمين يعودان إلى معطيات مختلفة: «بموجب هذا الفرق يكون الاعتقاد بالقضاء والقدر من وجهة النظر الإلهية عاملاً مؤثّراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفعّالية، وضمان النتيجة من السعي والعمل»[2]. كما يضيف أيضاً بعد استعراض مكاسب أخرى لهذه العقيدة: «وعليه فإنّ الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلهي يدفع الإنسان المؤمن لأن يرسّخ أقدامه على الطريق ويبذل قصارى جهده، ويطمئنّ للنتيجة المرجوّة»[3]. كما يقول أيضاً: «إنّ المعتقد بالتقدير الإلهي معتقد أيضاً بالحكمة والرحمة والعدالة الإلهية.. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير

---

(١) هذا النصّ للأفغاني وعبده: العروة الوثقى، ص٩٣، ٩٤. أيضاً: تأريخ الاستاذ الإمام محمّد عبده، رشيد رضا، ج٢ ص٢٦٧، ٢٦٨؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٧ ـ ١٧٨. وحيث نعرف أنّ أوّل عدد من «العروة الوثقى» صدر في جمادى الأولى سنة ١٣٠١هـ والأخير صدر في ذي الحجّة سنة ١٣٠١هـ فسيكون عمر هذا النصّ أكثر من مائة وعشرين سنة.

(٢) الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهّري، ص١١٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١١١.

الإلهي ينتج التوكّل والاعتماد على الله وينفي الخوف من الموت والفقر والعوز ويسدّ أكبر نقطة ضعف في الإنسان.. إنّ العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربّت المسلمين في صدر الإسلام على الفعّالية والنشاط ودفعتهم للشجاعة والتضحية التي لا نظير لها في العالم»[١].

إذا كانت عقيدة القضاء والقدر بهذه المثابة، وأنّها قوّة دافعة للمجتمع الإسلامي إلى الحركة والتجديد، وإلى الفحص والتنقيب لاكتشاف السنن الحاكمة في الحياة ومعرفة قوانين الوجود، فما الذي أدّى إلى انقلابها بالكامل بحيث تحوّلت إلى دالّة على فشل الإنسان وعجزه واستسلامه وأنّه مجبور في كلّ شيء؟

هذه المفارقة الضخمة لا يمكن تفسيرها بالفكر وحده تماماً كما لا يمكن علاج الواقع السلبي القائم بالنظريات وحسب، حتّى لو كان الفكر صائباً والنظريات صحيحة. توضيح ذلك أنّه لا يمكن عزل الفكر عن البنى الحياتية الأخرى خاصّة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، من دون أن يلزم من ذلك الالتزام بالمادّية الفجّة التي تفسّر النشاط الفكري على أساس أنّه نتاج مادّي وحسب. إذا كان المغزى العميق لهذه الملاحظة ينصبّ على ضرورة رؤية مشهد الواقع الحياتي للأمّة وللجماعة بجميع مكوّناته ووعي العلاقة السلبية أو الإيجابية التي تقوم بين الفكر وهذه المكوّنات، فهناك نقطة أخرى لا تقلّ عن هذه أهمّية، تتمثّل بضرورة التعاطي مع ثقافة الأمّة وعقيدتها ككلّ، وعدم تفكيكها إلى عناصر منفصلة وجزر متباعدة، إلاّ إذا كان هذا التفكيك أو الفصل يجيء لأغراض الدراسة والبحث.

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، مصدر سابق، ص ١١٢.

الاستغلال السياسي

حين نأخذ هذه الملاحظة المزدوجة بنظر الاعتبار سيكون من السهل أن نلحظ تدخّلات السلطة في الدولة الإسلامية المبكِّرة ليس في تشويه عقيدة القضاء والقدر وحدها وقلبها إلى ضدّها، بل في تشويه عدد كبير آخر من المفردات الدينية وتفريغها من محتواها التغييري وطاقاتها الثورية كما هو الحال في الصبر والتوكّل والزهد والقناعة والتقيّة والشفاعة والإيمان بالمهدي وانتظار الفرج والجبر والتفويض وخلق القرآن والإمامة والشورى والإيمان باليوم الآخر إلى عشرات المفاهيم العقيدية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

بقدر ما يتعلّق الأمر بموضوع البحث فقد كتب كثيرون عن استغلال السلطة الأموية (٤٠ ـ ١٣٢هـ) تأريخياً لعقيدة القضاء والقدر من خلال إعادة إنتاجها في شكل تيّار فكريّ فرقيّ برز باسم المرجئة[١]، تحوّل إلى سند يسبغ الشرعية على ممارسات الملكية الأموية[٢]، وذلك على خلفية الفصل بين

---

(١) المرجئة فرقة تعتقد أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، وقد سمّوا مرجئة لاعتقادهم أنّ الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي، وقيل: لأنّهم يرجئون العمل عن النيّة؛ أي يؤخّرونه، كما قيل غير ذلك. ينظر مثلاً: **كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني المتوفى ٨٤٠هـ، تحقيق د. محمد جواد مشكور، مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٨٨، ص٢٤، ١١٣ـ ١١٤.

(٢) ينظر ممّن درس الاستغلال الأموي للقضاء والقدر باسم الإرجاء والفكر الجبري: **تيّارات الفكر الإسلامي**، د. محمد عمارة، ط٢، دار الشروق، القاهرة ١٤١٨هـ، ص٣٣ فما بعد؛ **مسلمون ثوّار**، محمّد عمارة، طبعة المؤسّسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، ١٩٧٤، ص٥٥ فما بعد؛ **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، ج١، ص٥١٠ فما بعد.

«الإيمان» و«العمل» وجعل الأوّل هو المعيار حيث لا تضرّ مع الإيمان معصية، ثمّ إرجاء الحكم إلى الله في الآخرة ليكون السلاطين والطغاة في هذه الدُّنيا مطلقي اليد لهم أن يفعلوا ما يشاؤوا!

يقول أحد الدارسين منبّهاً إلى الدور التأسيسي الذي اضطلعت به الأسرة الأموية في إنشاء الإرجاء: «هكذا عرف المجتمع الإسلامي أوّل ما عرف تيّار الإرجاء. بدأ ببني أميّة وأركان دولتهم وأنصارها، واستهدف إبعاد شبح «التكفير» والإدانة الدينية عن أولئك الذين قلبوا نظام الحكم في المجتمع الإسلامي وبدّلوا فلسفته من شورى واختيار إلى وراثة في ملك عضوض!»[1].

لقد تعانق مع فكر الإرجاء الذي يسوّغ للحكّام والسلاطين أن يفعلوا ما يشاءون دون حساب ما داموا قد أعلنوا الايمان بألسنتهم، ويسبغ «الشرعية» على جميع مظالمهم، فكرٌ تبريريّ آخر هو الفكر الجبري حيث يظهر العامل السياسي واضحاً في صوغ فكر الجماعة وتأطيره بما ينفع السلطة: «من أبرز التحوّلات الفكرية ذات الصلة الوثيقة بالتحوّلات السياسية التي صاحبت الحكم الأموي، ظهور الفكر الجبري الذي يرى الإنسان لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال، وأنّ أفعاله هذه مخلوقة لله ومقدّرة من الله للإنسان ومحكوم بها عليه سلفاً، ومن ثمّ استُخدمت هذه العقيدة في تبرير التحوّلات السياسية التي بدت غريبة عن نهج المسلمين الأوائل، والتخفيف من وقع المظالم وبشاعة التطوّرات الظالمة التي زخر بها المجتمع في ذلك الحين»[2].

ليست عقيدة القضاء والقدر هي المسؤولة عن التخريب الذي لحق المجتمع الإسلامي مبكّراً، بل هو الاستغلال السياسي للدولة الأموية وتوظيفها المكثّف لهذا المعتقد وغيره لما يخدم الموقع السياسي لأسرة بني أميّة

---

(١) تيّارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، ص٣٥.

(٢) مسلمون ثوّار، محمّد عمارة، مصدر سابق، ص٥٩.

ومصالحها الاقتصادية، ولما يعزّز مكانتها ضدّ معارضيها، ويوفّر لها ستاراً فضفاضاً من الشرعية الدينية في مواجهة مناوئيها والاستمرار بسياسة التنكيل والبطش ضدّ من لا يصمت منهم.

إنّ الاستغلال السياسي السلطوي للدين ـ وليس الدين ـ هو الذي أملى جواب معاوية لعبد الله بن عمر عندما اعترض عليه نصب ولده يزيد حاكماً من بعده، حين قال له: «إنّي أحذّرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم، وأن تسفك دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم»[١]. وكذلك جوابه لعائشة عندما وجّهت إليه الاعتراض نفسه: «إنّ أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[٢]. والأغرب منه تواطؤ السامعين معه وعدم اعتراضهما عليه خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار موقعهما في المجتمع الإسلامي!

الإرجاء والفكر الجبري تحت تعلّة الإيمان بالقضاء والقدر وإن نشأ على عهد بني أميّة أو بتشجيع كبير منهم، إلاّ أنّ من الخطأ الجسيم أن نتصوّر تخلّي أخلافهم عن هذا الفكر في الدولة العبّاسية وغيرها من الأطر السياسية التي حكمت المسلمين. والسلطات المعاصرة ليست أقلّ ولعاً من السلطة الأموية أو العبّاسية أو العثمانية في استغلال القضاء والقدر كما أيّ مفردة أو حالة دينية أخرى، يعضدها على هذا الطريق تحالفها مع الغرب.

فإذا كان التشويه والاستغلال والتوظيف للدين وعقائده تمارسه السلطة المحلّية في السابق، فهو اليوم عمل مزدوج داخليّ وخارجيّ، تلتقي عليه معاً الأنظمة المحلّية والغرب السياسي، بل حتّى الغرب الثقافي والفكري في العديد من اتجاهاته. فالاثنان (الأنظمة والغرب) لا ينزعجان من تحويل الجبر

---

(١) الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، ج١، ص١٧١.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٧.

والقضاء والقدر إلى عقيدة تجعل «الناس راضين بهما ومنعهم من القدرة على الحركة والتغيير والثورة، ثمّ ترسّخ العقيدة في وجدان الأمّة وبالتالي تستمرّ مرحلة التخلّف بكلّ مظاهره من طغيان داخليّ وقهر خارجيّ وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال الأمّة وحرّيتها»[1]. فإذا «ما أراد الحاكم أن يتسلّط وأن يتحكّم بلا بيعة أو شورى فإنّه سرعان ما يجد مبرّراً له في الدعوة إلى الجبر في أفعال العباد، والحرية المطلقة لإرادة شاملة يتمثّلها الحاكم حتّى يصعب بعدها التفرقة بين إرادة الله وإرادة السلطان» وكذلك مطالبة «الجماهير بالتسليم والإيمان بالقضاء والقدر والترويج لمعتقدات القسمة والنصيب والحظّ»[2]!

في ظلّ تحالف أنظمة التبعية مع المركز الغربي على أساسة الفهم القدري وترسيخه يتحوّل موضوع خطير كالفقر إلى «مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية»[3]. وبدلاً من أن تعالج قضية الأرزاق في ضوء العدالة الاجتماعية وكيفية توزيع الثروة والدخل وبقيّة السياسات، الاقتصادية في الداخل، ثمّ طبيعة العلاقة بين الشمال الرأسمالي الناهب والجنوب المنهوب على مستوى الخارج، ينظر إليها «وكأنّها من أفعال الله بقضاء الله وقدره»[4] وذلك في المعنى الذي يفيد أنّ ما نحن فيه هو قدرنا الذي لا خلاص منه. كما يتمّ تحكيم مقياس أخلاقيّ تجرّديّ مبهم بين الفقر والغنى «دون وصف للبنية الاجتماعية التي يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لأسبابهما، ولمقدارهما»[5].

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ج٣، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

ثمّ يتقدّم تحالف التبعية والمركز وهو يستخدم «الأجل والقضاء لتبرير الموت والتعمية على حوادث الطريق والفقر والاغتيالات وكلّ الشرور والآثام» متناسياً أنّ عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت، هو: «جهل بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس، وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنايات الهشّة رغبةً في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض العضالة، والقتل من أجل السرقة والفقر والجوع، والحروب العدوانية»[(١)].

الأنكى من ذلك أن يطيب لبعض الدعاة الطيّبين والوعّاظ الساذجين تسعير هذه الآراء في استغلال الدين والمساهمة في تسويقها وتأجيج لهيبها عبر تغذيتها بسيل من المواعظ التي تمجّد الفقر وتزكّي القناعة والزهد وتمتدح الصبر وتعد الناس إن سكتوا بجنّة عرضها كعرض السماوات والأرضين!

أردتُ أن أنتهي من حصيلة ذلك إلى نتيجة مهمّة على صعيد التعامل الفكري، تفيد بأنّ عقيدة القضاء والقدر ليست إشكالية فكرية أو نظرية أو معرفية وحسب، بحيث إذا درسناها وحلّلناها وأعدنا تفكيكها ثمّ بناءها في ضوء نظرية تفسيرية جديدة، تتبخّر التبعات السلبية من أرضية الواقع. ولّما لم تكن إشكالية معرفية صرفة فقد أتاحت كغيرها من عشرات المفردات الدينية ـ بل الحالة الدينية برمّتها ـ لنفوذ عناصر الاستغلال السياسي تبريراً لوضع السلطة وواقعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

إنّ تفاقم الصراع السياسي والاجتماعي من حول الدين ومكوّناته يغيّب أغلب الأحيان الجذر النظري للقضايا المثارة، ويحوّلها إلى مواقف سياسية لأطراف الصراع، يجد كلّ طرف تبريراً نظرياً لموقفه السياسي بالاعتماد على

(١) من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص ٣١٨.

هذه المفردة أو تلك. هذه الصورة كانت واضحة أشدّ الوضوح في الطرح الأموي للقضاء والقدر وللجبر والاختيار، إذ لم يستند هذا الطرح على أساس بحث علميّ موضوعيّ كلاميّ أو فلسفيّ كما يقتضي الموضوع، بل مثّل صراعاً سياسياً واجتماعياً تمسّكت فيه السلطة بالجبر والإرجاء والتفسير القدري في حين مال الاتجاه الآخر إلى رفض تفسير السلطة ونظرياتها.

هكذا الحال مع موقف الدولة العبّاسية من خلق القرآن وتجاذب مواقف خلفائها بين الحنابلة (الأشاعرة) والمعتزلة، إذ كان الصراع سياسياً في مضمونه يلجأ فيه كلّ طرف إلى الفكر ليختار بغيته وما يمكن أن يكون غطاءً لموقفه السياسي والاجتماعي.

الكلام نفسه ينطبق على ما يُثار حاضراً من قضايا كثيرة منها التكثّرية الدينية والقراءات المتعدّدة للدين، فهذه الدعوات وإن تدثّرت بطابع معرفي كلاميّ أو فلسفيّ أو علميّ (بالمعنى المعاصر للعلم الذي يعني توظيفاً مكثّفاً للعلوم الإنسانية والألسنية في دراسة المسائل الدينية) إلاّ أنّها تعبّر في حقيقتها عن مواقع في التنميط الاجتماعي تتصارع فيما بينها لتؤكّد ذاتياتها وتعمّق قدرتها على إحداث التغيير ليس في النسق الاجتماعي وحده، بل في السلطة السياسية أيضاً.

بديهي لا يعني ذلك عدم وجود الأساس المعرفي في القضايا التي تثار، كما لا يعني عدم إمكان البحث النظري أو عدم وجوده أساساً، بقدر ما يعني أنّ الفكر يتشابك مع الحياة، والنظريات تتداخل مع منظومة السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبقدر ما يتعلّق البحث بعقيدة القضاء والقدر، فلا ينبغي أن نقول إنّ المسلمين في العصور الأولى غابوا عن الفهم الصحيح؛ لنحصر المشكلة في البُعد المعرفي وحده، لأن المشكلة أساساً ليست كذلك. فالسلطة بإمكاناتها

الضخمة وأجهزتها وبمصالحها الواسعة هي التي غيّبت المحتوى الصحيح لهذا المعتقد ـ كما غيره ـ وأعادت صبّه في الكيان الاجتماعي عبر فهم آخر، خاصّة عندما استطاعت أن تؤصد أمام المجتمع الإسلامي أبواب المعرفة الصافية، أبواب علي وآل علي، أبواب آل بيت النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

كما لا ينبغي أن نتوهّم حاضراً أنّنا بمجرّد أن نقدّم تفسيراً سليماً لعقيدة القضاء والقدر ستختفي الآثار السلبية اجتماعياً وثقافياً ونفسيّاً. فالمعضلة ليست فكرية وحسب، والنظريات وحدها لا تملأ المشهد الاجتماعي، ومعادلة تغيير الواقع الاجتماعي بالفكر وحده مع إهمال بقيّة العوامل خاصّة السياسية والاقتصادية تنتهي إلى درجة الصفر وتجرّ أصحابها إلى اليأس والإحباط. فالفكر يحتاج إلى وسيط حركيّ وحامل اجتماعيّ وحماية من السلطة حتّى يتحوّل إلى تيّار في المجتمع، ويسهم في عملية التغيير وهو مزوّد بأدوات كافية تجرف مواقع الفكر المنحرف لتثبت مكانها الفكر الصحيح.

وعلى قدر أهمّية الحقيقة التي تقول إنّ معركة تغيير الواقع هي ليست معركة نظريات وتفسيرات وحسب تتفوّق فيها النظرية الصحيحة ويتقدّم التفسير السليم، بل هي تعبير عن صراع اجتماعيّ سياسيّ واقتصاديّ وعلميّ، فإنّ هناك جانباً آخر في المشهد المعاصر يتمثّل بالعامل الغربي بل قل بالمركزية الغربية وترصّدها لأي بوادر نهوض وحركة وسط العالم الإسلامي فيملي تعقيداً أكبر.

على أنّ ما ينطبق على القضاء والقدر ينطبق على غيره، بل ينطبق على الحالة الإسلامية برمّتها. وقضية استغلال الدين وتوظيفه من قِبل السلطات الدينية نفسها هي معضلة ينبغي للإسلاميين مواجهتها، ولا أظنّهم قادرين!

٧ـ الخلاصة

١ ـ أوّل ما ينبغي أن يلحظ في القضاء والقدر أنّها مسألة متّصلة بمقولة الفواعل الإرادية ومتفرّعة عن الجبر والتفويض، فتحرّر الإنسان من ثنائية الجبر والتفويض وتبنّيه لمقولة الأمر بين الأمرين لم يعف العقل الإنساني من التورّط بعثرات جديدة على هذا الخط.

٢ ـ تطلّ أولى خيوط المشكلة من المفارقة الناشئة بين إيمان الإنسان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن وتحدّثت عنه السنّة القطعية، والنظرة الأولى التي توحي أنّ هذا الإيمان يبطل الاختيار ويعطّل فعّالية العمل الإنساني.

معنى القضاء والقدر أنّ كلّ شيء مقدّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل، والإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وما يُمليه من تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية بالفعل، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده كما دلّت على ذلك مقولة الأمر بين الأمرين.

٣ ـ لم تنشأ إشكالية القضاء والقدر وحريّة الإنسان في تقرير مصيره وإرادته الخاصّة في إيجاد فعله، في العصور الأخيرة وكأثر للوعي الحديث بل لها شعاب ضاربة في عمق الفكر الديني للإنسانية تسبق الإسلام وترافق الإنسان في تأريخه الديني. لذلك من الخطأ أن نتصوّر اقتصارها على الإسلام والمسلمين كما توحي بذلك دراسات المستشرقين والمتغرّبين.

٤ ـ للقضاء والقدر وجهان؛ علمي يقع في نطاق البحث الكلامي والفلسفي، وعمليّ يرتبط بالمجتمع والتأريخ والسياسة والتكوين النفسي للأفراد والجماعات.

٥ ـ ليس بمقدور أحد أن ينكر الغموض النظري الذي أحاط المسألة بحيث هابتها رموز علمية كبيرة، نأت عن خوض غمارها خشية التورّط ببعض المنزلقات الفكرية، خاصّة مع وجود بعض النصوص الحديثيّة التي تنهى عن الخوض فيها.

٦ ـ مهّد البحث للإطار النظري الذي تبنّاه في معالجة المسألة بمقدّمات عن مفاد القضاء والقدر في القرآن بما محصّله أنّ البتّ والإمضاء أوضح معاني القضاء، كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره هو أوضح معاني القدر.

كما أخذ من اللغة ما ذهبت إليه من أنّ القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، في حين أنّ القضاء هو فصل الأمر والحكم فيه وبتّه وإمضاؤه. ومن المعنى اللغوي يتبيّن أنّ القضاء أخصّ من القدر والقدر أعمّ منه، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر، إذ الأخير بمنزلة الأساس والأوّل بمنزلة البناء.

٧ ـ من المقدّمات التي ساهمت في التمهيد لنظرية التفسير، التعانق بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث ينبني المدلول المفهومي لمصطلحي القضاء والقدر على مدلولهما اللغوي. وهذان الاثنان يلتقيان مع دلالات النصوص القرآنية والحديثيّة.

٨ ـ ليس القضاء والقدر أكثر من كونهما تعبيراً آخر عن قانون السببيّة وليسا شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوئها إشكالية التعارض بين حريّة الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله وبين الإيمان بالقضاء والقدر.

٩ ـ عزّز البحث نظرية التفسير بشهادات حاسمة للفكر الإسلامي على هذا الصعيد أشار فيها من بين المعاصرين إلى محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس ومحمّد حسين كاشف الغطاء ومحمّد جواد مغنية ومحمّد باقر الصدر

ومرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي وغيرهم.

١٠ ـ في ضوء ذلك كلّه انتهى البحث إلى أنّ انبساط القضاء والقدر في العالم، وأنّ ما من قبض ولا بسط إلاّ بقدر وقضاء؛ معناه انبساط نظام السببيّة فيه. وأنّ معنى ما من شيء إلاّ بقدر وقضاء إلهيّ هو أنّه ما من شيء إلاّ وهو يتحرّك في نطاق سنّة إلهية وبقانون إلهيّ.

١١ ـ يترتّب على الإطار التفسيري النظري أنّ القدر والقضاء يوجبان الاختيار الإنساني ويجعلانه ضروريّاً، لا أنّهما يسلبان اختيار الإنسان وقدرته على الفعل، ويحرمانه تأثير فعله في صنع مصيره كما توحي بذلك القراءات الخاطئة للمقولة.

فالاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، وبالنتيجة هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. فعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده، وعندئذ لا يتصادم هذا الفعل والإرادة والاختيار اللذان ينتجانه مع الإيمان بعقيدة القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن.

على أنّ إثبات فاعلية الإنسان من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهية، لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القضاء والقدر.

١٢ ـ لا يعني الإيمان بأنّ نظام الخليقة والوجود محكوم بسنن وقوانين ضروريّة، الانزلاق إلى التفويض، وإلى تحويل مبدأ السببية والسنن إلى أصنام وآلهة تُعبد من دون الله، كما تورّطت بذلك بعض تيّارات العقلانية الأوربية بعد عصر النهضة ومن تأثّر بها في بلاد المسلمين.

فليست هذه القوانين والأنظمة والسنن والمبادئ تملك التأثير على نحو مستقلّ، أو أنّها ضرورية في نفسها مستغنية عن الله، أو أنّها تفرض حاكميّتها

على الله سبحانه، وإنّما هي ضرورية بما أفاده الله عليها من الضرورة واللزوم.

١٣ ـ ما دام هناك وجه اجتماعي وعملي للقضاء والقدر وله صلة وثيقة بسلوك المسلمين ومواقفهم كأفراد وجماعات ومجتمعات وكأمّة، فقد سعى البحث إلى تقديم صورة مشبعة للنقد الذي واجهه المسلمون لإيمانهم بهذه العقيدة، عبر نماذج من كتابات العلمانيين بمختلف مشاربهم، والمختصّين الاجتماعيين المعنيين بقضايا التغيير الاجتماعي، مضافاً إلى مساهمات مجموعة من الباحثين والدارسين راحت تنشط خلال العقود الأخيرة تحت عنوان تيّار العقلانية النقدية.

لقد تعامل البحث مع التيّارات النقدية برحابة وانفتاح، بيدَ أنّه التزم موقفاً متشدّداً من النزعة العرقية التي تتخندق وراء مقولات تمايز تكوينياً بين إنسان شرقيّ وإنسان غربيّ، وبين عقل سامي وآخر آريّ وما إلى ذلك، لتحكم بالتخلّف والضعة والضياع على أغلب سكّان الأرض تحت ذرائع عنصرية ودينيّة تواري بها أغراضها السياسية!

١٤ ـ انتقل البحث وعلى نحو مفصّل إلى متابعة عقيدة القضاء والقدر في إطار تيارات الفكر الاجتماعي للمسلمين، فعكف على متابعة ما أنتجه عدد بارز من العلماء المصلحين والمفكّرين والباحثين المسلمين خلال القرن والنصف الماضيين.

١٥ ـ المنطلق النقدي الذي التزمت به الدراسة دفعها للتركيز على العلّة من الداخل، وأن لا تنساق وراء منحى هروبيّ يعلّق الأخطاء على الخارج ويلقي بها على مشجب الآخرين ليسرّي الذات، من دون إهمال دور العامل الخارجي، وهذا ما يفسّر الإشارات التي مرّت لاستغلال السلطة الدينيّة لهذه العقيدة في تدجين الشعوب في الماضي والحاضر، الأمر الذي يكشف أنّ الفكر السليم والمعتقد الصحيح لا يملآن مشهد الحياة وحدهما، بل لابدّ من رعاية

بقيّة المكوّنات.

١٦ ـ على هذه الأرضية انتهى البحث في آخر فقرة من فقراته إلى أن يتحدّث عن المعطيات التربوية والإيجابية للقضاء والقدر، هذه المعطيات التي تتفتح في إطار التفسير الصحيح لهذه العقيدة، وفي نطاق تفعيل بقية عناصر النهوض.

البحث الثالث

النظام الأحسن وإشكالية الشرور

تنطلق الدعوى في هذا البحث من أنّ النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، بحيث لا يمكن تصوّر بديل له في تنظيم عالم الإمكان وإدارته، فضلاً عن أن يوجد مثل هذا البديل فعلاً.

عرض المتكلِّمون هذه المسألة في ثنايا بحوثهم الكلامية والدراسات ذات الصلة بالمعارف الإلهية، في حين كثّف الاتجاه الفلسفي محتواها في إطار المقولة المشهورة: ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، في إشارة لها مغزاها إلى أنّ النسق الذي ينتظم عالم الإمكان يعبّر عن النظام الأحسن والأكثر إتقاناً وحكمة، بحيث يستحيل معه تصوّر البديل فضلاً عن وجوده عملياً.

الاتجاهان الفلسفي والكلامي استند كلاهما إلى أدلّة عقلية ونقلية في إثبات دعواه، وواجها معاً معضلة رئيسيّة عبّرت عن نفسها بإشكالية الشرور، بحيث تكاثف الاتجاهان على تقديم عدد من الأطروحات التي تحافظ على أصل الدعوى وتُبقي عليها، وتعالج في الوقت ذاته قضية الشرور.

في ضوء هذه الرؤية التمهيدية، يدور محتوى الدراسة في هذا البحث حول المحورين التاليين:

١ ـ الاستدلال العقلي والنقلي على النظام الأحسن.

٢ ـ مسألة الشرور وتكييفات الحلّ النظري.

١ـ الاستدلال العقلي والنقلي على النظام الأحسن

أشادت البحوث العقَدية العديد من الأدلّة العقلية التي أفرزتها عقول المسلمين في مضماري الكلام والفلسفة. بيدَ أنّا سنكتفي بواحد منها رغبةً في الاختصار. يتمثّل المحتوى الأساسي للدليل على أنّ الله سبحانه عالم بجميع جهات الأفعال قادر على إيجادها بأيّ وجه شاء، فإذا ما افترضنا أنّ الأمر في إيجاد شيء يدور بين إيجاده على وجه أكمل وإيجاده على نحو كامل، فلا شكّ في اختياره نمط الإيجاد الأكمل بالضرورة.

حين تمتدّ هذه القاعدة على إيجاد عالم الإمكان والنظام الوجودي والكوني القائم، فالنتيجة أنّ الله أوجده على أفضل صورة وأمثلها، بحيث لن يكون بالإمكان أفضل ممّا كان، وهو المطلوب.

يقوم البناء النظري للدليل على عدد من المقدّمات التي يمكن عرضها كما يلي:

المقدّمة الأولى: إنّ الله سبحانه عالم بجميع جهات الأفعال، أي أنّه عالم في كلّ شيء بما يمثّل الوجه الأكمل والكامل والناقص، تبعاً لما ثبت من أنّه جلّ جلاله عالم بكلّ شيء علماً مطلقاً لا متناهياً ولا محدوداً[١].

المقدّمة الثانية: إنّ هذا العلم الذي يعلمه يستطيع إيجاد معلومه في الخارج، بمعنى أنّ الله سبحانه قادر على إيجاد ذلك المعلوم، وأن يحوّل العلم إلى موجود خارجيّ، ما لم يكن ذلك العلم متعلّقاً بالممتنع بالذات، لأنّ الممتنع بالذات لا تتعلّق به القدرة، إذ هو ليس بشيء حتّى تشمله القدرة. فما دام الشيء في بقعة الإمكان فإنّ القدرة الإلهية المطلقة اللامتناهية تتعلّق به، حتّى إذا ما دخل في تخوم الامتناع الذاتي توقّفت لئلاّ يلزم منه الخُلف والتناقض، من دون أن يعني

(١) ينظر: التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، ج١، ص١٩٥ فما بعد.

ذلك تقييداً للقدرة الإلهية المطلقة أو استثناءً فيها[١].

المقدّمة الثالثة: إذا كان العلم بشيء وتعلّقت به القدرة، فلا يوجد ما يمنع الله سبحانه من إيجاد ما يريده في الخارج: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[٢]. فحيث لا يوجد مانع داخليّ أو خارجيّ، فإنّ قدرته سبحانه ماضية في إيجاد ما تقتضيه مشيئته وإرادته. وما دام الكلام يدور فعلاً عن عالم الإمكان، فلا مجال لتصوّر مانع خارجيّ يمنع الحقّ سبحانه عن إيجاد ما يريده ويختاره، لأنّ المفروض في هذا الحديث أنّه يسبق وجود هذا العالم. كما لا وجود للمانع الداخلي من بخل أو ما شابه، لأنّ الله غنيّ عن العالمين، وهو محض الكرم والعطاء والجود.

مع تمام هذه المقدّمات التي تفيد أنّ الله عالم وقادر، وأنّه لا وجود لمانع يمنعه من إيجاد ما تقتضيه مشيئته وإرادته، سيكون من الطبيعي إذا ما دار الأمر بين إيجاد الممكن الأكمل وبين إيجاد الكامل أو الناقص، أن يختار الله سبحانه إيجاد الأكمل على إيجاد الكامل فضلاً عن الناقص، لأنّ العلم موجود والقدرة متحقّقة والمانع مرفوع، حيث لا وجود لمانع داخليّ أو خارجيّ يحول دون ما تعلّق به العلم والقدرة. ولو لم يفعل للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً. فلو فرضنا أنّ أحد الطرفين كان أكمل والآخر كان كاملاً أو ناقصاً، ثمّ إنّ الله سبحانه رجّح إيجاد الكامل أو الناقص على الأكمل، للزم من ذلك ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً.

هكذا يثبت المطلوب، وأنّ الله تعالى قد خلق العالم على أكمل وجه وأتقنه، وأنّ الموجود هو أحكم ما يمكن[٣].

---

(١) التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، ج١، ص٣٨٨ ـ ٣٩١.

(٢) يس: ٨٢.

(٣) صراط الحقّ في المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٢٨٠.

مضت الإشارة إلى أنّ الفكر الفلسفي والكلامي قدّم تكييفات نظرية متعدّدة لمقولة النظام الأحسن؛ من ذلك ما ذكره الطباطبائي: «والواجب تعالى غنيّ الذات، له كلّ كمال في الوجود، فلا يستكمل بشيء من فعله، وكلّ موجود فعله، ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته. لكن لمّا كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه، وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه، فيقع فعله على ما عَلِمَ، من غير إهمال في شيء ممّا علم من خصوصيّاته والكلّ معلوم، فله تعالى عناية بخلقه.

والمشهود من النظام العام الجاري في الخلق، والنظام الخاصّ الجاري في كلّ نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقرّ في اشخاص الأنواع، يصدّق ذلك. فإذا ما تأمّلنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه نقضي منها عجباً، وكلّما أمعنا وتعمّقنا فيه بدت لنا منافع جديدة وروابط عجيبة تدهش اللبّ وتكشف عن دقّة الأمر وإتقان الصنع»[1].

هكذا ينتهي نمط الاستدلال العقلي إلى أنّ هذا العالم يندرج في نطاق أحسن وأتقن وأحكم نظام ممكن. وهذه هي الحقيقة التي يتعاضد في إثباتها النقل مع العقل، وهما يلتقيان على معنىً واحد.

الاستدلال النقلي

في القرآن الكريم عدد كبير من الآيات تؤلّف قاعدة مكينة لإثبات حقيقة النظام الأحسن الذي يرمي بظلاله على أفناء عالم الإمكان، منها قول الحقّ سبحانه: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾[2]، حيث استدلّ بها البحث التفسيري على إثبات المطلوب، كما فعل الآلوسي البغدادي

---

(١) نهاية الحكمة، ص٣٠٩ ولا يخفى أنّ هذا الوجه بحاجة إلى بيان مجموعة من المقدّمات الفلسفية أعرضنا عنها، اكتفاءً بما مرَّ في الوجه الذي سبقه.

(٢) النمل: ٨٨.

(ت: ١٢٧٠هـ) حين تعقيبه على الآية بقوله: «أي أتقن خلقه وسوّاه على ما تقتضيه الحكمة، وحسنه ظاهر»[١].

إلى المعنى ذاته أشار الطبرسي (من أعلام القرن السادس)، وهو يكتب عن الآية: «أي خلق كلّ شيء على وجه الإتقان والإحكام والاتساق. قال قتادة: أي أَحَسنَ كلّ شيء خلقه. وقيل: الإتقان حسن في إيثاق»[٢].

ممّن مكث مع الآية الكريمة يستشرف ما تكنزه من إيماءات دالّة على الإتقان الذي يضرب بشعابه في هذا الوجود الفسيح، المفسِّر التونسي المعاصر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٩٧٠م)، إذ سجّل بدءاً أنّ للآية وضعاً دقيقاً، ولها معنىً بالتأمّل خليق، لما تتضمّنه من دليل على دقيق صنع الله. فالسياق الذي تتحرّك به الآية « فيه استدعاء لأهل العلم والحكمة لتتوجّه أنظارهم إلى ما في هذا الكون من دقائق الحكمة وبديع الصنعة. وهذا من العلم الذي أودع في القرآن ليكون معجزة من الجانب العلمي يدركها أهل العلم، كما كان معجزة للبلغاء من جانبه النظمي». وما دام «الصنع» يطلق على العمل المتقن، ففي الآية «تمجيد لهذا النظام العجيب، إذ تتحرّك الأجسام العظيمة (الجبال) مسافات شاسعة والناس يحسبونها قارّة ثابتة وهي تتحرّك بهم ولا يشعرون». على أنّ قوله سبحانه: ﴿**الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ يقصد التعميم، ومن ثمّ فليس قوله: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ**﴾ إلاّ حالة دالّة على النظام المتقن الذي يجري في الوجود تكويناً وخلقاً واستدامة نظام، دون أن ينحصر بها ذلك.

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، العلاّمة الآلوسي البغدادي، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج٢٠، ص٣٥.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، المجلّد الخامس، ص٢٥٧.

يختم ابن عاشور مع الآية الكريمة، مشيراً إلى أنّ قوله سبحانه: ﴿**إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾ الذي جاء عقب قوله: ﴿**الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْء**﴾ فيه تذكير وتحذير، يوضحه بقوله: «لأنّ إتقان الصنع أثر من آثار سعة العلم، فالذي بعلمه أتقن كلّ شيء هو خبير بما يفعل الخلق، فليحذروا أن يخالفوا عن أمره»[١] إذ لا يخفى ما في هذا الكلام من ربط بين العلم وإتقان الصنع، وهو ممّا استندت إليه بعض وجوه الاستدلال العقلي.

أمّا سيِّد قطب (ت: ١٩٦٦م) فيلامس الآية بأسلوبه الأدبي الرفيع، ويقارب معناها بقوله: «سبحانه! يتجلّى إتقان صنعته في كلّ شيء في هذا الوجود. فلا فلتة ولا مصادفة، ولا ثغرة ولا نقص، ولا تفاوت ولا نسيان. ويتدبّر المتدبِّر كلّ آثار الصنعة المعجزة فلا يعثر على خلّة واحدة متروكة بلا تقدير ولا حساب في الصغير والكبير، والجليل والحقير. فكلّ شيء بتدبير وتقدير يدير الرؤوس التي تتابعه وتتملاّه»[٢].

على أنّ الدليل القرآني على النظام الأحسن لا يقف عند حدود هذه الآية وحدها، فعندما يطالعنا قوله سبحانه: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْء خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنسَانِ مِنْ طِين**﴾[٣]، ثمّ نضمّ إليه قوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْء**﴾[٤]ستكون النتيجة أنّ كلّ ما خلق الله، وما صدق عليه أنّه مخلوق، إنّما خُلق على أحسن وجه وأكثره إتقاناً وإحكاماً. والمسألة في هذا الاستدلال واضحة، إذ يؤلّف قوله تعالى: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْء**﴾ مقدّمة، وهي تنسجم مع التوحيد الأفعالي؛ تُضمّ إليها مقدّمة ثانية متمثِّلة بقوله تعالى: ﴿**الَّذِي**

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ط. مؤسّسة التاريخ، ج١٩ ص٣١٨.

(٢) في ظلال القرآن، سيِّد قطب، الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي؛ بيروت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، ج٦، ص٣١١.

(٣) السجدة: ٧.

(٤) الزمر: ٦٢.

أَحْسَنَ كُلَّ شَيْء خَلَقَهُ﴾ لتكون النتيجة أنّ كلّ ما خلقه الله في الذروة الرفيعة من الحسن والإتقان والإحكام.

إلى هذه النقطة يومئ النصّ التالي للطباطبائي: «قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْء خَلَقَهُ**﴾، قال الراغب: الحسن عبارة عن شيء مبهج ـ بصيغة الفاعل ـ مرغوب فيه» إلى أن يقول: «وحقيقته ملاءمة أجزاء الشيء بعضها لبعض والمجموع للغرض والغاية الخارجيّة منه، فحسن الوجه تلاؤم أجزائه من العين والحاجب والأنف والفم وغيرها، وحسن العدل ملاءمته للغرض من الاجتماع المدني وهو نيل كلّ ذي حقّ حقّه، وهكذا.

والتدبّر في خلقة الأشياء، وكلّ منها في نفسه متلائم الأجزاء بعضها لبعض، والمجموع من وجوده مجهّز بما يلائم كماله وسعادته تجهيزاً لا أتمّ ولا أكمل منه، يعطي أنّ كلاًّ منها حَسن في نفسه حُسناً لا أتمّ وأكمل منه بالنظر إلى نفسه».

ثمّ ينتهي بعد إيضاح: «وكيف كان، فالشيء بما أنّه موجود مخلوق لا يتّصف بالمساءة، ويدلّ عليه الآية: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْء خَلَقَهُ**﴾ إذا انضمّ إلى قوله: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْء**﴾[1]، فينتجان، أوّلاً: أنّ الخلقة تلازم الحسن، فكلّ مخلوق حسن من حيث هو مخلوق»[2] ثمّ يعرض في النتيجة الثانية إلى تفسير ما هو سيّئ وقبيح، ممّا ستأتي الإشارة إليها لاحقاً عند الحديث عن إشكالية الشرور.

ثمّ مدخل آخر للدليل النقلي يمكن أن نعرضه من خلال معنى الحكمة. ففي البدء نلحظ أنّ هناك عشرات الآيات القرآنية التي وصفت الله سبحانه بالحكمة، منها قوله: ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ**

---

(١) الزمر: ٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٦، ص٢٤٩.

الْعَلِيمُ الحَكِيمُ﴾[١]، وقوله: **﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ﴾**[٢]، وقوله: **﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ وَإِنَّ اللهَ لَـهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ﴾**[٣]. ثمّ نلحظ ثانياً أنّ للحكمة معاني متعدّدة منها إتقان الشيء. يقول ابن منظور (ت: ٧١١هـ): «أحكم الأمر: أتقنه... والحكيم: المتقِن للأمور»[٤]. كما قال أيضاً حكاية عن ابن الأثير: «في أسماء الله تعالى الحكم والحكيم... وهو القاضي... أو هو الذي يُحكِم الأشياء ويُتقنها... الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم»[٥].

في الاتجاه ذاته سار الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ) في كتابه المعروف «مجمع البحرين»، حين كتب: «وفلان صاحب الحكمة: إذا كان متقناً للأمور... ومن أسمائه تعالى «الحكيم» وهو القاضي ... أو هو الذي يُحكم الأشياء ويتقنها... أو ذو حكمة، وهي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم... ويقال لمن يُحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم»[٦].

بالجمع بين المقدّمتين يثبت المطلوب، وأنّ عالم الوجود والخليقة هو على أفضل نظام وأبلغه إحكاماً وإتقاناً، لأنّه صادر عن حكيم ومن صنع الحكيم جلّ وعلا.

هذا النسق من الاستدلال الذي يَجمع بين الحكمة في أحد أبرز معانيها وبين وصف القرآن لله سبحانه بصفة الحكيم، هو ممّا التقت عليه الاتجاهات

---

(١) البقرة: ٣٢.

(٢) البقرة: ١٢٩.

(٣) آل عمران: ٦٢.

(٤) لسان العرب، ط. دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، ج٣، ص٢٧١.

(٥) المصدر السابق، ج٣، ص٢٧٠.

(٦) مجمع البحرين، منشورات المكتبة الرضوية، طهران، ج٦، ص٤٦ ـ ٤٧.

الفلسفية والكلامية والتفسيريّة لإثبات أنّ النظام القائم هو أحسن نظام وأبدعه خلقاً. ربّما تكفي الإشارة التالية لمؤلّف «صراط الحقّ» عند بلوغه مبحث النظام الأحسن، حيث قال: «الحكمة، ربّما تفسّر بالعلم بالأشياء على ما هي عليه... وربّما تفسّر بإصدار الأشياء وإبداعها على أكمل ما ينبغي أن يصدر. وهذا هو المقصود في هذا المبحث»(١).

ممّن أشار للمعنى ذاته أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في كتابه المعروف: «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» حيث قال عند مروره على اسم «الحكيم» ما نصّه: «وقد يقال لمن يُحسن دقائق الصناعات ويُحكمها ويُتقن صنعتها حكيماً. وكمال ذلك أيضاً ليس إلاّ لله تعالى، فهو الحكيم الحقّ»(٢).

كما كتب صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) مشيراً إليه في كتابه «المبدأ والمعاد»: «حكمته إيجاد الموجودات على أحكم وجه وأتقنه، بحيث يترتّب عليها المنافع ويندفع عنها المضارّ»(٣).

أمّا الطباطبائي فقد قال في الفصل السابع من كتابه «نهاية الحكمة» المعنوَن «أنّ النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان» ما نصّه: «ويظهر ممّا تقدّم أنّ النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكمه، لأنّه رقيقة العلم؛ العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه بوجه من الوجوه»(٤).

---

(١) صراط الحقّ، مصدر سابق، ج١، ص٢٧٩.

(٢) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، الغزالي، حقّقه وقدّم له د. فضله شحاذه، ط٢، دار المشرق، بيروت، ص١٣٠.

(٣) المبدأ والمعاد، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مقدّمة وتصحيح سيِّد جلال الدين آشتياني وتمهيد للسيِّد حسين نصر، منشورات الجمعية الفلسفية في ايران، ١٩٧٥، ص١٤٦.

(٤) نهاية الحكمة، طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي، ص٣٠٩.

ما دام الحديث يدور في نطاق الدليل النقلي فمن الحريّ أن نعرِّج على نصوص الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، التي أكّدت حقيقة الإتقان في صنع الله، وأنّ عالم الوجود ونظام الإمكان مخلوق على أحسن وجه وأحكمه، كما في قوله عليه السلام حين الحديث عن صفات الله تعالى في القرآن: «**قدّر ما خلق فأحكم تقديره، ودبّره فألطف تدبيره، ووجّهه لوجهته فلم يتعدّ حدود منزلته... فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولاءم بقدرته بين متضادّها، ووصل أسباب قرائنها، وفرّقها أجناساً مختلفات في الحدود والأقدار، والغرائز والهيئات، بدايا (أي: صنائع) خلائق أحكم صنعها، وفطرها على ما أراد وابتدعها**»[1]. كما جاء في نصّ آخر حديث الإمام أمير المؤمنين عن ابتداع المخلوقين، حيث قال عليه السلام: «**لم يخلق الأشياء من أصول أزلية، ومن أوائل أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حدّه، وصوّر ما صوّر فأحسن صورته**»[2].

هكذا يجتمع الدليلان العقلي والنقلي على إثبات مقولة النظام الأحسن الذي يسود الوجود وينبسط في عالم الخليقة الفسيح، حيث يبلغ الإتقان ذروته وتتبدى الحكمة باذخة وهي تضرب بشعابها في أعماقه وتتدلّى من بين أطرافه، حتّى سوّغ ذلك للفكر الديني أن يطلق مقولته متفلسفاً: ليس في الإمكان أبدع ممّا كان.

بيدَ أنّ تكاتف الاتجاهين العقلي والنقلي على إثبات النظام الأحسن، لم يُعفِ العقل الإنساني من إثارة الأسئلة كما هو شأنه في كلّ مجال يطرقه. فمع أنّ الإنسان آمن بالله تعالى خالقاً للكون على أساس بليغ حكمته إلاّ أنّ مظاهر الشرور الوجودية والطبيعيّة والإنسانيّة التي يزدحم بها الكون من حوله، وهي تعبّر عن نفسها بمخلوقات تلحق الأذى بحياة الإنسان، وكوارث

---

(١) نهج البلاغة، طبعة د. صبحي الصالح، الخطبة ٩١، ص١٢٧.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٣، ص٢٣٣.

طبيعيّة أنزلت به ـ وما تزال ـ أفجع المصائب وأكثرها هولاً، فضلاً عمّا تمتلئ به الحياة الإنسانية ذاتها من مصائب ومعاصٍ وسيّئات، راحت بأجمعها تثير في ذهنه استفهامات حائرة بلغ من عنفها لدى بعض أنّها أخرجتهم من دائرة الإيمان إلى الكفر بالخالق العظيم، ومنطق هؤلاء: أيجوز لمن فِعْلُه عين الحكمة خَلْقُ هذه الشرور والمصائب؟ كان هذا السؤال إيذاناً بانبثاق ما أطلقنا عليه في هذا البحث (إشكالية الشرور) التي سايرت الإنسانية منذ بواكير وعيها.

٢ ـ مسألة الشرور وتكييفات الحلّ النظري

ثَمّ من يقفز على المشكلة بإلغاء وجودها، برغم أنّها ترتكز إلى وجدان الإنسان وإحساسه اليومي الذي يعايش المشكلات ويلامس الصعوبات الناشئ بعضها عن الشرّ والمصائب ممّا لا يد للإنسان فيه، كوجود الشيطان والوسواس الخنّاس والنوازل السماويّة والكوارث الطبيعيّة وصولاً إلى بعض الأوبئة والأمراض الغامضة.

على أنّه يكفي لمواجهة منطق الإلغاء ما يتحدّث به القرآن نفسه عن الشرور والمصائب وعن الخطايا والسيّئات، في آيات كثيرة تشير إلى وجود هذه الأمور في نطاق الخلق، منها قوله سبحانه: ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ**﴾[1] كذلك قوله: ﴿**مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ**﴾[2]، وقوله: ﴿**وَلَوْ يُعَجِّلُ اللهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ**﴾[3]، وقوله:

---

(١) الفلق: ١ ـ ٥.

(٢) الناس: ٤ ـ ٦.

(٣) يونس: ١١.

﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[١]. هذا عن الشرّ في مقابل الخير، أمّا عن المصائب فهناك مثلاً قوله سبحانه: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾[٢]، وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾[٤].

الشرّ على مسار التأريخ

بازاء هذه الخلفية الوجدانيّة والحسّية والدينيّة صار لقضية الشرّ وجودها العريق الذي صاحب الإنسانية منذ بواكير وعيها الأولى، ثمّ سايرها في جميع مراحلها ولا يزال. بالطبع، تفاوتت البشريّة في وعيها لمقولة الشرّ وطريقة تعاطيها مع الظاهرة تبعاً لتفاوت وعيها ونموّه. وهذا ما يفسّر لنا اختلاف النظريات التي برزت على هذا الصعيد. ولكن في كلّ الأحوال كانت هذه التنظيرات مرتبطة جميعاً بالوعي الديني للإنسان، بل نزعم أنّه لا وجود لتنظير حيال الظاهرة لا يمتّ بصلة إلى الدين والفكر الديني، قرُبت هذه الصلة أم بعدت. وحتّى حالات القطيعة مع التفسير الديني هي في حقيقتها صدىً معاكس للرؤية الدينيّة. ومردّ ذلك أنّ الدين ظاهرة وُلدت مع ولادة الإنسان نفسه ورافقته منذ اللحظة الأولى لنشأته على هذه الأرض، وبتعبير أحد الباحثين المعروف بالتتبّع: «إنّ الدين أعمق في كيان الإنسان من الخيال الذي

---

(١) الأنبياء: ٣٥.

(٢) الحديد: ٢٢.

(٣) التغابن: ١١.

(٤) الشورى: ٣٠.

يولّد الأساطير ويخلق أشباح الفنون»[1].

إذا كان الأمر كذلك، لا معنى لحديث في التنظير للشرّ عن مرحلة سبقت الأديان الإلهية وأخرى تلتها، لأنّه لا وجود لمرحلة كانت فيها الإنسانية ولم يكن هناك دين. أجل، يمكن للإنسانية أن تبتعد عن التفسير الديني للظاهرة بهذا القدر أو ذاك، كما يمكن لها أن تنفصل عن هذا التفسير تماماً وتتكئ إلى عقلها وإفرازات فكرها، بيدَ أنّ ذلك كلّه لا يسوّغ الحديث عن مرحلة ما قبل الدين في حياة الإنسان، لأنّ الإنسان الأوّل كان نبيّاً، ومن ثمّ لم تعرف الإنسانية لحظة عاشتها بلا وجود دين، حتّى وهي تنفصل عنه وتفكّ ارتباطها بعُراه[2].

لقد تلابست فكرة الشرّ مع فكرة الشيطان منذ القدم، من دون أن يعني أنّ الشرّ ينحصر بالشيطان وحده. ومنذ البدء انطلق الذهن الإنساني في إثارة أسئلة محوريّة عن الشرّ: هل الشرّ قوّة أصيلة؟ هل هو قوّة إيجابية فاعلة؟ هل هو قوّة سلبية؟ هل هو عدم الخير؟ هل هو نقص الخير؟ هل هو عقبة في طريق الخير؟ هل هو عقبة تريد وتعمل ما تريد؟ هل هو عقبة لا إرادة لها ولكنّها تُضاعِف جهود الخير وتستدعيه إلى مزيد من الحركة والثبات[3]؟

كانت الخميرة التي واجه بها الذهن الإنساني هذه الأسئلة أنّ أيّ فكرة

---

(١) إبليس، عبّاس محمود العقّاد، المجموعة الكاملة، المجلّد الثاني عشر، العقائد والمذاهب(٢)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩، ص٢١٧.

(٢) ما دعانا إلى هذه الملاحظة هو الالتباس الذي قد ينشأ في الأذهان من طبيعة السياق الذي اعتمده العقّاد في متابعة تطوّر فكرة الشرّ والشيطان في كتابه «إبليس»، وهو يوزّع تطوّر الفكرة بين أطوار ثلاثة هي الحضارات القديمة، والأديان الكتابية والأزمنة المعاصرة، مع أنّه لا يقصد أكيداً إيقاع القارئ بمثل هذا الالتباس وإنّما اعتمد هذا التصنيف لبواعث منهجية في دراسة فكرة الشرّ والشيطان وعرضها.

(٣) إبليس، عبّاس محمود العقّاد، ص٢٣٢.

عن الشرّ قد تمثّلت في حقيقتها في صورة من صور الشيطان، فالشيطان هو الشرّ والشرّ هو الشيطان. ثمّ اتّسعت الرؤية ليكون الشرّ أرواحاً ضارّة متفرّقة، ثمّ صار قوّة فعّالة معادلة لقوّة الخير عند الثنويين، ففي الوجود خير وشرّ كما فيه نهار وليل، ومن ثمّ ليس الشرّ هو مجرّد عدم الخير. وعلى خطٍّ موازٍ لهذه التصوّرات برز التصوّر التوحيدي الذي آمن بأنّ الله هو الخالق المبدع القائم بذاته، ولا وجود للشرّ إلاّ بمشيئته وتقديره، فلا يقوم الشرّ في هذه الدُّنيا بذاته مستقلاًّ عن الله[1].

في هذا الضوء لم تكد تخلو حضارة من حضارات الإنسان من تنظير لقوّة الشرّ في الكون والوجود والحياة. فعند المصريّين القدماء اكتسب الشرّ المتمثِّل بالإله «ست» إله الظلام، صورة الأخ الشرّير والحاكم المغتصب والمفسد الذي يعبث في الأرض الفساد، ويخرج عن المألوف[2].

أمّا الحضارة الهندية فقد انطلقت من عقيدة تؤمن بأنّ العالم المحسوس شرّ وباطل، ومن ثمّ فإنّ علاقات الإنسان بهذا العالم وما يربطه به شرّ وباطل مثله، فالإنسان مدفوع في هذه العلاقة بدوافع الشهوة واللذّة، و«المرأة» أو «الأنوثة» هي مركز تتجمّع فيه هذه الفتن قاطبة، فهم يطلقون على العالم المحسوس كلّه أنّه «مايا» أو وهم وضلالة، ويصوّرون «المايا» في صورة أنثى شديدة الفتنة والغواية، ويمثِّلون جمال العالم المحسوس بجمال الأنثى التي تستعين بالغريزة الجنسية على خداع المفتونين عن الحقيقة.

كما يبرز في الثقافة الهندية كرمزين للشرّ إسمان أوّلهما «المارا» الذي قيل إنّه وسوس لبوذا، وألحّ في وسواسه ليشغله عن النسك ويصرفه عن مسلكه في الحكمة، و«الراكشا» وهي الأرواح الشيطانية. في ضوء هذا التصوّر الذي

---

(١) إبليس، مصدر سابق، ص٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٤ ـ ٢٥١.

يتعاطى مع الوجود المحسوس على أنّه باطل وغواية يصرف الإنسان عن مسلك الزهد، تلخّصت رؤية الحضارة الهندية إلى أنّ الشرّ الكوني هو الشرّ النفسي الذي يخامر الضمير الإنساني ويزيّن له ترك الحكمة والإقبال على الأوهام والأباطيل[١].

لو تركنا الهند إلى حضارة بين النهرين سنلحظ أنّ هذه الحضارة ربطت حركة الخير والشرّ بالكواكب، وعلّقت مصائر الناس وأقدارهم بسعودها ونحوسها، فلا يسعد إنسان بنعمة السماء ولا يشقى بغضبها إلاّ وهو في الحالتين عرضة للقضاء المسطور في أزياج النجوم. فلا همّ للبابلي في سرّه وعلانيته إلاّ أن يستطلع إرادة النجوم وموافقة هواها لكي ينجو من النحس والشرّ ويصير في عداد السعادة والخير.

على هذا مضى صراع الخير والشرّ بين الأرباب العلوية التي تمثّلها كواكب السماء وربّة الأرض «تيامات» التي تتحدّى السماء، وتحلّق في جوفها الحيّات والحيتان لتوطيد سلطانها[٢].

لقد كان للحضارة المجوسيّة وثقافة فارس مساهمتها في قوّة الشرّ من خلال عقيدة الثنوية أو تنازع النور والظلام على سيادة الوجود. فالله في هذه الثقافة لا علاقة له بقوّة الشرّ ومظاهره كالنار والماء والظلام مثلاً لأنّ هذه مهلكات ولا ينبغي لله أن يخلق المهلكات. وعليه فالكون يحكمه إلهان أحدهما إله الملأ الأعلى وهو ربّ الخير والنور، والآخر إله العالم الأسفل، عالم الشرّ والظلام الذي شنّها حرباً لا تزال حتّى اليوم حامية الأوار ضدّ إله الخير ومظاهر الخير، فمن عمل خيراً من الناس فهو خادم الإله الأعلى، ومن عمل شرّاً منهم فهو خادم الإله الأسفل.

---

(١) إبليس، مصدر سابق، ص٢٥٢ ـ ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٩ ـ ٢٦٣.

هكذا يضحى الوجود في هذه العقيدة قسمة بين النور والظلام، بين الإله الأعلى والإله الأسفل، بين إله الخير والنور وإله الشرّ والظلام، بين «أورمزد» الروح الطيّب و«أهرمان» الروح الخبيث[١].

تكتسب قوّة الشرّ من نظام الوجود وضعاً في الحضارة اليونانية يكاد يكون مختلفاً عمّا هو عليه في الحضارات الأخر. فقوّة الشرّ في الحضارات الشرقية مغضوب عليها لأنّها تضرّ وتفسد وتدسّ الغواية على الإنسان، فتكون القيم الصالحة في جانب الآلهة، والقيم الفاسدة والخبيثة في جانب قوّة الشرّ أو الشيطان وربّما بجانب آلهة الشرّ أو رموزه الألوهية. لكن الأمر يأخذ منحىً آخر في معايير اليونانيّين، عندما يكتسب هذه الصورة الشوهاء كبير الأرباب «زيوس» الذي يبدو شهوان نهماً أكولاً شديد الطمع، يفعل كلّ شيء في سبيل استبقاء سطوته وموارد خزانته، وهو إلى ذلك مثال للشهوة المحرّمة والشذوذ الجنسي ونموذج للقوّة الجسدية الطاغية والحقد، على عكس «برومثيوس» الذي ينصبّ عليه غضب «زيوس» وبقيّة الأرباب. فبرومثيوس الذي يفترض فيه أن يكون رمز الشرّ في مقابل كبير الأرباب، هو المعلّم الذي هدى الإنسان إلى سرّ النار، وألهمه السعي في طلب البقاء، وبصّره بالمجهول من خفايا الكون الذي يعيش فيه[٢].

هكذا استقرّت قضية الشرور في الحضارات القديمة على تصوّرات مختلفة، وشهدت فكرة الشرّ الكوني تنامياً على هذا الخطّ، فعند المصريّين الخير شريعة تستتبّ عليها الأمور، والشرّ مروق من تلك الشريعة وإخلال بالنظام الذي استتب عليه. وعند الهنود الكون الظاهر كلّه باطل وزيف وشرّ، ولا خير في غير الإعراض عنه والنفاذ إلى ما وراءه، في حين غدا الشرّ في حضارة

---

(١) إبليس، مصدر سابق، ص٢٦٣ ـ ٢٦٦. أيضاً: ص٣٢٥ فما بعد.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٧ ـ ٢٧٦.

بين النهرين (بابل / العراق) مسألة فلكية، صار فيها الخير والشرّ مقسومين بين السعود والنحوس كما سطّرت في أزياج الكواكب ودارت عليها الأفلاك. أمّا الحضارة اليونانية فالخير فيها مسألة حظّ، والشرّ فيها مسألة اعتراض لذلك الحظّ الذي لا حيلة فيه للمحظوظ ولا للمعترض عليه[1].

الأديان الكتابية

برز إلى جوار هذا التنظير الذي تختلط فيه تأثيرات الدين بالفكر الإنساني، تنظير آخر لفكرة الشرّ الكوني ولمسألة الشرور عامّة ينتسب إلى الأديان الكتابية الكبرى. تتكثّف فكرة الشرور في الديانة العبرية بالشيطان، لكن دون وضوح كبير كالذي برز بعدئذ في الديانة المسيحية ثمّ في الإسلام، بل حتّى دون أن يُذكر اسمه في المصادر القديمة لهذه الديانة، وإنّما كان ذكره يجيء على الوصف لا على التسمية، فيوماً إليه مرّة أنّه الخصم وأخرى أنّه المقاوم في الحرب، إلاّ ما جاء في الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الأيّام، أنّه: «وقف الشيطان ضدّ إسرائيل».

الشيطان في الوعي العبراني لم يكن منعزلاً عن الملائكة ولا محروماً من الدخول إلى حياض الحضرة الإلهية، حتّى وهو يمارس دور الواشي الموغر للصدور في قصّة النبيّ أيّوب عليه السلام، فكان يحضر بين يدي الله مع الملائكة[2].

لكن مع المسيحيّة اكتسب الشيطان الذي يرمز إلى الشرّ الكوني دور عامل فعّال، وصارت له صورة واضحة وراسخة، وذُكر باسم الشيطان، واسم «روح الضعف»، واسم الشرّير، واسم رئيس هذا العالم، واسم «بعلزبول»

---

(١) إبليس، مصدر سابق، ص٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨٣ ـ ٢٩١.

الذي قيل في معناه أنّه رئيس الشياطين. إبليس في الوعي الديني المسيحي الرمز الكبير للشرور، وله سلطان على ممالك العالم، لكن سلطانه وسيادته ليسا مفصولين عن إله الكون، فهو مخلوق لربّ الأكوان، لله ربّ العالمين، ولا يملك ممارسة دوره إلاّ بمشيئة الإله القادر على كلّ شيء، بعكس ما كانت عليه الصورة في الثقافات البشرية التي تفصل في الخلق بين إلهين وسلطتين، إله الخير الذي يستقلّ بسلطة الخير والنور، وإله الشرّ الذي يستقلّ بسلطة الشرّ والظلام. ثمّ إنّ هذه الديانة تذهب ـ وهذا هو الأهمّ ـ إلى أنّ وجود إبليس الذي يمارس الشرّ الكوني لا ينفصل من حكمة الوجود كلّه.

من نصوص هذا الدين عن إبليس: «من يفعل الخطيئة فهو من إبليس، لأنّ إبليس من البدء يخطئ، ولأجل هذا ظهر ابن الله لكي ينقض أعمال إبليس».

كما في هذه النصوص ما يشير إلى تسمية الحيّة بالشيطان من باب التمثيل الحسن، فحيث تذكر التنين تقول عنه: «إنّه التنين العظيم، الحيّة القديمة، المدعوّ إبليس والشيطان الذي يُضلّ العالم».

هذا التصوّر يبدو متباعداً ـ وربّما مكمّلاً ـ للتصوّر الديني العبراني، إذ لم تزد الكتب العبرية أو اليهودية على وصف الشيطان بأنّه واحد من الملائكة المغضوب عليهم أو واحد من الأرواح المتمرّدة، حيث تغيب عن هذا التصوّر الرؤية الأشمل التي تضعه فيه المسيحيّة، وهو يمارس دوراً على مستوى الوجود برمّته، وله سلطانه على الشرّ وعلى العالم الأرضي، فكلّ صنيع يوصف بالشرّ فهو من عمله، وكلّ خطيئة أو غواية أو ضلالة أو عاقبة محذورة فإنّما تنسب إليه[1].

---

(١) إبليس، مصدر سابق، ص٢٩٨.

التنظير المسيحي

شهدت فكرة الشرور من خلال الشيطان تنامياً مشهوداً على خطّ الفكر الديني للمسيحيّة عبر القرون، بحيث عكست كلّ مرحلة من التنظير المستوى العلمي الذي ساد فيها. عادةً ما يشار هنا إلى ترتوليان (ت: ٢٣٠م) و«أوريجين» (ت: ٢٥٤م) وما قدّماه من فهم للطبيعة الشيطانية، وكيف يرصد الشيطان الأكبر شيطاناً من جنوده لكلّ إنسان من بني آدم وحوّاء، لكن مع ذلك فإنّ المسيحي المؤمن بقدرة السيِّد المسيح المستقيم على نهجه يستطيع مواجهة إغواء هذه الشياطين ويملك السلطان النافذ عليها. مع ذلك كلّه ميّز أوريجين بين دواعي الشرّ التي يوحي بها الشيطان وجنوده، ودواعي الشرّ التي ركبت في طبيعة الإنسان، وهي شهوات الطعام ولذّات الجسد وفي مقدّمتها اللذّة الجنسية. وجسر الالتقاء بين هذين الضربين من دواعي الشرّ أنّ الشيطان يسخّر هذه الشهوات في الإنسان ليدفعه إلى المزيد منه، بحيث لم يثبت الشيطان قدرته على الغواية والشرّ كما أثبتها على هذا النحو.

كما أسند أورجين الشرّ والخطيئة إلى سيادة هذا العالم المعيش وطغيانه، وأنّ هذا الطغيان وطلب السيادة هما اللذان أسقطا إبليس، ومن ثمّ فالتواضع والزهد بهذا العالم هما مفتاح الخلاص من الشرّ.

بُعد آخر يثيره هذا الفقيه المسيحي في شيوع الشرّ في الوجود الإنساني يتمثّل بما يسلكه الشيطان من سُبل في غواية الإنسان. فللشيطان سبيلان إلى ذلك أحدهما أن يوسوس للإنسان من حيث لا يراه، والآخر أن يستولي عليه ويبتليه بالأمراض والعاهات، وقد يسلّط الأوبئة والطواعين على المدن والأقطار الواسعة ليذودها عن رحمة الله، من خلال جنود له في كلّ مدينة وكلّ قطر وبين كلّ معشر يعبدون الأوثان أو يعبدون ربّاً من الأرباب غير الإله الواحد. هذا البُعد يردّ الأوبئة وربّما شيء من الشرور الطبيعيّة

والاجتماعية إلى تأثيرات الشيطان على الإنسان. لكن ذلك لا يعني قدرية الشرّ وأنّ الإنسان مجبر عليه لا استثناء في ذلك حتّى للشياطين عامّة ولا لرئيسهم الأكبر إبليس. فمن عقائد أوريجين أنّ التمييز بين الخير والشرّ فطرة في كلّ موجود عاقل يدرك ويختار، يصحّ ذلك على الشياطين ورئيسهم إبليس، فهم لم يخلقوا منحرفين مضلّلين، لكنّهم انحرفوا بملء إرادتهم وبما داخلهم من الكبرياء والتمرّد والحسد، فغلبتهم الشقوة، فأقبلوا على الشرّ وأمامهم سبيل الصلاح لو أرادوا، ولابدّ لهذا الضلال من نهاية بعد زوال المحنة وانقضاء التجربة التي يُبتلى بها العالم آخر الزمان[1].

لا يتوقّف خط التنظير لفكرة الشرور من خلال الشيطان عند اوريجين، بل شهد من بعده محاولات أخرى، أبرزها ما قدّمه القدّيس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م)، الذي ذهب في علّة سقوط الشيطان مذهباً كمذهب أوريجين، فقال إنّه خلق للخير ولكنّه أشقى نفسه بحسده وكبريائه. يرى أوغسطين كمن تقدّمه أنّ للشيطان دوراً في بثّ الشرور من خلال علمه بالسحر وقدرته على نشر الأوبئة وبقيّة ضروب الخوف والمرض التي تتهدّد الإنسان وتدفعه نحو الشرّ، لكن مع ذلك فإنّ قدرته هذه قدرة محدودة تقصر عن عزيمة الإيمان إذا صدقت نيّة المؤمن عليها[2].

مع توما الاكويني (١٢٢٧ ـ ١٢٧٤م) اكتسبت فكرة الشرور عامّة وفكرة الشيطان خاصّة صبغة منظومية بدت أكثر عقلانية من المنظومات التي سبقتها على الأقلّ على مستوى العرض. ربّما كان مردّ ذلك النزعة الفلسفية عند الاكويني. انطلق الاكويني من نقطة مركزية تتمثّل بحرّية الإرادة التي يملكها كلّ مخلوق عاقل. وهو وإن كان يميّز في قوّة هذه الإرادة بين الكائنات

---

(١) ينظر في تفصيل أفكار أوريجين عن الشرّ والشيطان: إبليس، ص٣٠٠ ـ ٣٠٤.

(٢) ينظر في تفصيل أفكاره: المصدر السابق، ص٣٠٤ فما بعد.

العقلية أو الذهنية التي يأتي الشيطان في المنزلة العليا منها، وبين الكائنات الحيوانية المولَدة من التراب، إلاّ أنّ تركيزه على إرادة الكائن العاقل، سمحت له بنظرة أقلّ «قدرية» إلى قوّة الشرّ، وأكثر احتراماً لقدرة الإنسان على مواجهة الشرور وصنع الخير. فمع أنّه يذهب إلى أنّ الكائنات العقلية أو الشياطين مسلّطة على عقول البشر، إلاّ أنّ ذلك لا يكون خارج سلطان الله وعلمه وقدرته وقضائه، ومن ثمّ فليس الشيطان وشروره قوّة خارجة عن قدرة الله وعلمه وسلطانه، بل تمارس هذه المخلوقات دورها في نطاق النظام الحكيم الذي يتدبّره ربّ العالمين ويديره على أحسن وجه.

ثمّ إنّ الشيطان لا يمارس دوره في دفع الإنسان إلى الشرّ بمعزل عن إرادة الإنسان نفسه، ومن دون الاستعانة بغرائزه. على أنّ الأهمّ من ذلك كلّه هو ما ذهب إليه الاكويني من حدّ قدرة الشيطان على فعل العجائب بحيث يُرمى كلّ شرّ وجميع ما يسوء الحياة الإنسانية بربقة الشيطان. فللشيطان قدرة لكن ليس إلى الحدّ الذي تعبث فيه بنظام الطبيعة، وتتحدّى سلطان الله وحكمته والنظام الذي أجرى به العالم. وما ينسب إلى الشيطان من خوارق وعجائب وأفانين هي من خداع الحسّ الإنساني وتعبير عن ضرب من الالتباس والتمويه على الناس، وإلاّ فالخارق ـ بالمعنى اللاهوتي أو الديني ـ لا يصدر إلاّ من خالق الوجود وبإذنه[1].

تسمح هذه الرؤية بفسحة واسعة للحديث عن الشرّ في إطار فواعل أخرى غير الشيطان، مثل الطبيعة والإنسان، وتبتعد إلى حدٍّ كبير عن الطابع الجبري الذي يصوّر للناس أنّ الشرور مطلقاً هي أمر مفروض على الإنسان لا سبيل إلى مكافحته أو الحدّ منه، إذ ما عليه إلاّ أن يذعن لها كما يذعن لبقيّة مظاهر الوجود ومكوّناته ونظمه، كالليل والنهار وحركة الكواكب والنجوم.

---

(١) ينظر: إبليس، ص٣٠٥ فما بعد.

هذه الزحزحة الجزئية التي حصلت في دور الشيطان من الشرّ الكوني سمحت لاحقاً بنشوء تيّارات في وسط العالم الأوربي أكثر انفتاحاً في التعاطي مع فكرة الشرور. فمع رمز آخر من رموز اللاهوت المسيحي في القرون الأوربية الوسطى، برز مارتن لوثر (١٤٨٣ـ ١٥٤٦م) بمقولات تحكي كسر سطوة الشيطان واحتكاره الشرور وحده، من قبيل نصيحته للمؤمنين من أنّ الشيطان سخرية فاضحكوا منه ولا تهابوه، وأيضاً من قبيل ما كان يصف به دعوته من أنّه في حرب مع الشياطين، في إشارة لا تخلو من التعريض المزدوج ببعض رجال الدين وببعض رجال السلطة[١].

لكن هذه الملاحظة لا ينبغي أن تقودنا إلى حكم خاطئ على لوثر وأنّه تحرّر تماماً عن الفكرة القدرية المضخّمة للشيطان، فما ينقل عنه يومئ بوضوح أنّه لم يخل ذهنه بالكامل من التصوّرات الموروثة التي تتحدّث عن قدرات هائلة للشيطان ليس في إغواء الإنسان وحسب، بل أيضاً تخريب الحياة وملئها بالشرور من قبيل الأوبئة والآفات. ففضلاً عن إيمان لوثر بقدرة الشيطان على تسخير الأوبئة والآفات ضدّ الحياة الإنسانية، يؤمن كذلك بتحالف السحرة ومبايعتهم سرّاً أو علانية لأرواح الشرّ وزمرة الشيطان، ممّا يزيد من قدرات هذا التحالف على التخريب وإيجاد الشرور.

مع عصر النهضة الأوربية راحت فكرة الشرّ الكوني متمثّلة بإبليس وزمرته من الشياطين والسحرة تنحسر شيئاً فشيئاً، وتتلاشى لصالح فكر أكثر عقلانية وأقلّ قدرية في التعامل مع مظاهر الشرور. عند هذا المنعطف برز تيّاران في مناخات الفكر الأوربي، أحدهما، وهو التيّار اللاهوتي، بقي وفيّاً لمهمّة التوفيق بين ما تمليه عليه نصوصه أو مواريثه الدينيّة والمعطيات الجديدة التي برزت إبان انطلاق النهضة الأوربية خاصّة ما أطلق عليه بعصر الأنوار.

---

(١) إبليس، عبّاس محمود العقّاد، ص٣٠٦ فما بعد.

في حين برز تيّار آخر أخضع فكرة الشيطان إلى مقاييسه في العلم التجريبي فأنكرها في سياق ما أنكر من مغيبات وما يقع خارج دائرة الحسّ والتجربة. كما تعامل مع الشرور بتفسيرات إنسانية أرجعتها ـ أو أغلبها ـ إلى تخلّف الإنسان.

ظلّ التيّاران يتدافعان بين مدٍّ وجزر، إلى أن تمّت الغلبة أخيراً للتيّار الثاني الذي اكتسح الساحة الأوربية بفكره العلماني، في حين انحسر التيّار الأوّل ولم يعُد له وجود إلاّ في حدود أنطقة مهمّشة تتداول هذه الأفكار في الأروقة العلمية ومراكز البحث، من دون أن يعني ذلك مطلقاً غياب فكرة الشيطان والسحر والشرور أو تضاؤل حضورها على صعيد سلوك المجتمعات الأوربية ومخيّلتها ووعيها؛ تضاؤلاً يتناسب مع الانحسار الفكري.

في ثنايا هذا الصراع بين التيّارين الديني والعلماني برزت أطروحات فكرية وفلسفيّة في أوربا تدعو إلى الإلحاد وإنكار وجود الله على خلفية وجود الشيطان وبقيّة مظاهر الشرّ التي لا تتّسق مع فكرة وجود خالق حكيم قادر، فتصدّى لها الفكر الإيماني (أي المؤمن بوجود الله) واحتدم الفريقان في سجالات ماتزال أصداؤها مسموعة حتّى الوقت الحاضر، كما ستجيء الإشارة لذلك في فقرة لاحقة.

التكييفات النظرية

مثلما كان لفكرة الشرور عراقتها في الواقع الإنساني، فقد حظيت معالجات الفكرة والتكييفات النظرية حولها بعراقة مماثلة، حتّى ليمكن القول إنّ المشكلة وأطروحات الحلّ سارا على خطٍّ متواز. فلم يزل العقل الإنساني مهموماً بعلاج المشكلة منذ أوّل عصر البشرية، وهو يجتهد لها الحلول من واقع الفكر الديني والفلسفي أو من كليهما معاً. وحين تكون لمسألة مثل هذه العراقة الضاربة إلى أقدم عصور الإنسان وتأريخه الديني والفكري، فلابدّ وأن

تزدحم من حولها الرؤى والأفكار، وهذا ما هو حاصل لمسألة الشرور التي نجد لها حضورها الكثيف في تأريخ الفكر الديني والفلسفي والإنساني.

لكن على رغم تعدّد المعالجات وتنوّع أطروحات الحلّ، إلاّ أنّه يمكن متابعة الاتجاهات العامّة للأجوبة من خلال الخطوط الرئيسيّة التالية:

١ ـ خطّ إنكار الصانع الحكيم والإيمان بأنّ المادّة مبدأ هذا العالم.

إنّ عجز هذا الخطّ عن معالجة الشبهة من خلال عجزه عن الموائمة بين وجود خالق حكيم ووجود مظاهر الشرور المتفشّية في العالم، دفع بأنصاره إلى إنكار الصانع والتخلّص من الإشكالية عبر مصادرتها بإلغاء أحد طرفيها!

لا شكّ أنّ أنصار هذا الخطّ هم قلّة قليلة، لكن لا يزال لهذه القلّة أصداؤها الفكرية خاصّة في الساحة الأوربية.

٢ ـ خطّ الإيمان بوجود خالقين، خالق للخير وخالق للشرّ، خالق للنور وخالق للظلمة، إله أعلى وإله أسفل، «اورمزد» و«أهرمان» أو الروح الطيّبة والروح الخبيثة. وهذه هي اتجاهات الثنوية من مجوسية ومانوية وديصانية وغيرها.

من الواضح بطلان الجواب الذي يقدّمه هذا الخط بجميع تنويعاته، نظراً لتظافر الأدلّة وقيامها على إثبات توحيد الخالقية وأنّه لا خالق إلاّ الله سبحانه.

على هذا لا يمكن أن نقنع بإجابة هذين الخطّين، لأنّ الأوّل لا يقدّم حلاًّ بالأساس، بل يلجأ إلى المصادرة، والثاني يتعارض مع الضرورة الثابتة المتمثِّلة بتوحيد الخالقية، الأمر يدفعنا للبحث عن الجواب في الخطّ الثالث.

٣ ـ الخطّ الإيماني الذي تتوزّعه أطروحات مختلفة فلسفية وكلامية، نختار من بينها الأطروحة الأبرز المتمثّلة بعدمية الشرور.

أطروحة عدمية الشرور

تقوم هذه الأطروحة على مقدّمات أبرزها اثنتين، يمكن عرضهما على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: تدور حول معنى الخير والشرّ وما هو المقصود منهما. قد يمكن القول إنّ كلّ ما هو مطلوب للإنسان فهو خير، وكلّ ما كان منفوراً عنده فهو شرّ. عند الانطلاق من هذا التحديد للخير والشرّ، من السهل أن نلمس أنّ أوّل ما هو مطلوب للإنسان هو أصل وجوده وحياته، فهو يحبّ وجود نفسه، وهذا الأمر يمثّل بالنسبة إليه أصل الخيرات. في المقابل يعدّ كلّ ما يرجع إلى عدم هذا الوجود منفوراً عند الإنسان وشرّاً لديه.

هكذا تنتهي عملية تحليل الخير والشرّ عند الإنسان وترتدّ إلى أصل وجوده وإلى عدم هذا الوجود. فأصل وجوده خير وعدم هذا الوجود يعدّ شرّاً، وهذا من المصاديق الواضحة عند الإنسان. يقول أحد الباحثين منوّهاً لهذا الإطار في تحديد الخير والشرّ: «لا شكّ أنّ ما يؤدّي إلى اعتبار الإنسان شيئاً ما خيراً أو شرّاً لنفسه هو المطلوبية وعدم المطلوبية. أي كلّما وجد شيئاً يتّفق مع رغباته الفطرية سمّاه خيراً، وأينما لاحظ شيئاً مخالفاً لرغباته الفطرية سمّاه شرّاً. وبعبارة أخرى: لانتزاع مفهوم الخير والشرّ لابدّ له في الوهلة الأولى من المقارنة بين رغبته والأشياء، فإن وجد علاقة إيجابية عدّ ذلك الشيء خيراً، وإن لاحظ أنّ العلاقة سلبية اعتبر ذلك الشيء شرّاً»[1].

لاشك أنّ هناك مجموعة من الأمور التي ترجع إلى بقاء هذه الذات وهذا الوجود، وإلى كمالات هذا الوجود الإنساني، كما أنّ هناك مجموعة من الأمور التي ترجع إلى نواقص هذا الوجود وعيوبه. في هذا الضوء يمكن الرسوّ على

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقاني، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص٤٨٥.

مفهوم واضح للخير والشرّ، يفيد أنّ الخير هو كلّ شيء مطلوب للإنسان، والشرّ هو ما ينفر عنه الإنسان.

لكن ثَمَّ تساؤل يُثار على هذا الصعيد فحواه: كيف يصار للتمييز بين ما هو خير وشرّ حقيقيّ عمّا هو خير وشرّ غير حقيقيّ؟ فقد يكون الأمر مجرّد وهم، كما يمكن أن يكون ما نتصوّره خيراً أو شرّاً ليس خيراً أو شرّاً حقيقيّاً بالنسبة إلى الإنسان، خاصّة وأنّ القرآن يومئ إلى مثل هذا الالتباس الذي ينجرّ إليه الإنسان في قوله سبحانه: ﴿**وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[1].

هذه من الحقائق القرآنية التي يصدقها واقع الحياة الإنسانية. فقد يتصوّر الإنسان أنّ شيئاً ما هو خير بالنسبة إليه وهو في الواقع شرّ، وقد يتصوّر أنّ شيئاً ما شرّ بالنسبة إليه بينما يكون في الواقع خيراً. يمكن الإجابة على هذا السؤال بنحو عام من خلال القول إنّ بعض مصاديق الخير والشرّ واضحة عند الإنسان وهي من الجلاء بحيث لا يشكّ فيها، إمّا عقلاً وإمّا فطرة، كما هو الحال في أصل الحياة والوجود، والعلم والصحّة والسلامة والأمان ونحوها. لكن توجد في المقابل أمور من الخير والشرّ لا يستطيع الإنسان تشخيصها ولا سبيل له إلى ذلك؛ من هذا حاجته إلى الدين وإلى الارتباط بالله وإلى الشريعة ليستطيع من خلال ذلك أن يميِّز ما هو خير عمّا هو شرّ في هذه المنطقة المجهولة.

على هذا، ما يستطيع العقل والفطرة الإنسانيّتين تمييزه على أنّه خير، فهو مطلوب، وما يشخصان أنّه شرّ فهو مرفوض. أمّا في دائرة ما لا يستطيع الإنسان تمييزه عبر العقل والفطرة ومعايير العقلاء، فلابدّ من الرجوع فيه إلى الدين والشريعة لتشخِّص كلمة الله ما هو خير له في هذا النطاق وما هو شرّ.

(١) البقرة: ٢١٦.

وهذه إحدى دواعي حاجة الإنسانية إلى الدين والشريعة وإلى الارتباط بالله سبحانه.

لكن هذا النمط من الفهم لا يزال يواجه استفهاماً آخر، فإذا كان الخير في نطاق هذه الرؤية ومقياسها، هو كلّ ما يرتبط بوجود الإنسان وبأصل بقائه ودوام وجوده وحياته وكمالات هذا الوجود، وكلّما كان عكس ذلك فالإنسان يعدّه شرّاً، أفلا يجوز السؤال حينئذ بأنّ الإنسان بات هو المحور في الخير والشرّ؟ في الحقيقة ليس الأمر كذلك، كما ليس بمقدور هذه الرؤية أن تسقط وجود الخير في نفسه والشرّ في نفسه، ومن ثمّ لا سبيل لها لإلغاء الحقيقة الذاتية المستقلّة لقيمتي الخير والشرّ. فهناك أمور هي خير في نفسها وفي نطاق تكوينها الذاتي مثل العدل والصدق والأمانة وإعانة الآخرين، كما هناك أمور هي شرّ في نفسها وفي نطاق تكوينها الذاتي كالظلم والكذب والخيانة والغدر بالآخرين. وبذلك تثبت وجود حقيقة ذاتية للخير والشرّ في نفسيهما.

المقدّمة الثانية: وتتمحور حول سؤال يكتسب الصيغ التالية: أتعدّ الظواهر التي اعتدنا التعبير عنها بأنّها شرور ومصائب أموراً وجودية أم هي أمور عدمية؟ فهل هي من قبيل البصر الذي هو أمر وجوديّ، أم هي من قبيل العمى الذي هو عدم البصر، ومن ثمّ فهو أمر عدمي؟ عندما نتحدّث عن الفقر والألم والأمراض والمصائب وضروب الكوارث والفواجع التي تلمّ بالإنسان في حياته، وكذلك عن وجود الشيطان والنفس الأمّارة والوسواس الخنّاس، أفترانا نتحدّث عن أمور وجوديّة أم عدميّة؟ تكمن فلسفة هذه المقدّمة والأسئلة التي تحفّ بها بنقطة أساسية لها دورها الكبير في معالجة إشكالية الشرور. فلو كانت الشرور أموراً وجوديّة، فلا ريب أنّها تحتاج إلى مبدأ فاعليّ، وإلى خالق وإلى موجِد؛ انسجاماً مع قاعدة «أنّ كلّ حادث يحتاج إلى مُحدِث» و«أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى واجب وغنيّ يوجِد ذلك الممكن». أمّا لو

كان ما يستحقّ وصف الشرّ والمصيبة أمراً عدميّاً، فمن الواضح أنّه لا يحتاج إلى مبدأ فاعليّ يوجده، لأنّ العدم ليس بشيء فيحتاجَ إلى فاعل وإلى مبدأ.

على هذا الأساس، إذا ما آمنّا أنّ الشرور أمور وجودية فتحتاج عندئذ إلى مبدأ يسانخها، أمّا إذا قلنا بأنّها أمور عدمية فمن الجليّ أنّها لا تحتاج إلى مبدأ. على ذلك ليس من الصعب أن ندرك بأنّه إذا ثبت أنّ الشرور والمصائب أمور وجودية، فسيفضي ذلك إلى تقوية نظرية الثنوية باتجاهاتها المتنوّعة، التي ترتدّ إجمالاً إلى وجود خالقين أحدهما للخيرات والآخر للشرور، خاصّة وأنّ القرآن الكريم نفسه يصحّح الأساس المنطقي لقاعدة المسانخة أو المشاكلة، كما في قوله سبحانه: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾[1]، هذه القاعدة التي تفيد أنّه إذا كان الأمر خيراً فيحتاج إلى مبدأ فاعليّ يشاكل الخير، وإذا كان شرّاً ـ والمفروض أنّه أمر وجوديّ ـ فيحتاج إلى مبدأ فاعليّ يسانخ الشرور.

هذه القاعدة هي التي تفسّر الأسباب التي دفعت الاتجاهات الثنوية للقول بمبدأين، وأنّ للخيرات مبدأً وخالقاً وفاعلاً، وللشرور مبدأً وخالقاً وفاعلاً آخر.

هكذا الحال بالنسبة إلى الشرور، فلو ثبت أنّ الشرور أمور وجودية في نفسها لاحتاجت إلى مبدأ غير مبدأ الخيرات وخالقها. أمّا لو ثبت أنّها أمور عدمية فإنّها لا تحتاج إلى مبدأ مستقلّ وراء خالق الخيرات. وهذه هي فلسفة السؤال، والمغزى الذي يكمن من وراء هذه المقدّمة التي تمهّد للإجابة المطلوبة.

ما يذهب إليه حكماء المسلمين وفلاسفتهم ومتكلّموهم أنّ كلّ ما يصدق عليه أنّه شرّ فهو أمر مرجعه إلى العدم. يقول المحقّق الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) في المسألة السابعة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من «تجريد الاعتقاد»: «إنّ الوجود خير والعدم شرّ». ثمّ يأتي العلاّمة الحلّي (ت: ٧٦٢هـ) لتوضيح

(١) الإسراء: ٨٤.

النصّ بقوله: «إنّا إذا تأمّلنا في كلّ ما يقال له خير وجدناه وجوداً، وإذا تأمّلنا في كلّ ما يقال له شرّ وجدناه عدماً»[١].

قد يجرّ هذا النمط من التنظير إلى التباس يوهم بالعدم المطلق، فربما أوحى القول إنّ مرجع الشرّ إلى أمر عدميّ أنّ المراد هو العدم المطلق في مقابل الوجود المطلق. في حين إنّه ليس المقصود من العدم هنا ما يناقض الوجود، وإنّما المراد منه عدم المَلَكة أو العدم المضاف. فهو من قبيل العمى بالنسبة إلى البصر، فمع أنّ العمى عدم لكنّه عدم مَلَكة، أي عدم كمال لما من شأنه أن يتّصف بذلك الكمال. على هذا لا يقال للجدار إنّه أعمى لأنّه ليس من شأنه أن يكون له كمال البصر حتّى إذا فقد هذا الكمال وصف بالعمى. أجل يصحّ ذلك على الإنسان، فهو الذي يتّصف بالعمى؛ لما له من قابلية واستعداد كماليّ للبصر، فإذا ما فقد هذا الكمال، سمّي أعمى، والعمى هنا «عدمُ كمال» و«عدمُ ملكة» و«عدمٌ مضاف» وليس عدماً مطلقاً أو عدماً في مقابل الوجود.

هكذا حال الشرور، فليس المقصود من وصفها بالعدم هو العدم المطلق وإنّما العدم المضاف الذي له أحكام تختلف عن أحكام العدم المطلق[٢]. بعد أن يقسّم الطباطبائي ـ في بحث فلسفيّ عن الشرور ـ العدم إلى مطلق وهو النقيض للوجود، وإلى مضاف إلى ملكة، وهو عدم كمال الوجود عمّا من شأنه ذلك، يقول بشأن توضيح الثاني: «والقسم الثاني، وهو العدم المضاف إلى الملكة: فقدان أمر ما شيئاً من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له ويتّصف به، كأنواع الفساد العارضة للأشياء والنواقص والعيوب والعاهات

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، منشورات مصطفوي، قم، ص١٢.

(٢) ينظر: دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، السيِّد كمال الحيدري، دار الصادقين، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ج١، ص٣٠٥ فما بعد.

والأمراض والأسقام والآلام الطارئة عليها»[1].

أدلّة عدمية الشرور

حيث تنتهي هذه المقدّمة إلى نتيجة فحواها أنّ الشرور هي أمور عدمية لا وجودية، وأنّ هذا العدم عدم ملكة لا عدم مطلق، فإنّ هذه النتيجة تحتاج إلى دليل وبرهان. في الواقع قدّمت معطيات البحث الفلسفي والكلامي في المسألة عدداً من الأدلّة على المطلوب، اتّسم بعضها بالتعقيد وبعضها بالسهولة واليسر[2]. ممّا استدلّوا به على إثبات عدمية الشرّ برهان الخلف، وفيه: أنّ الشرّ لو كان أمراً وجوديّاً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره. والأوّل محال؛ إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من الأساس، و الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية بدورها توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً محال؛ لأنّ كون الشرّ ـ والمفروض أنّه وجوديّ ـ شرّاً لغيره، إمّا بكونه مُعدِماً لذات ذلك الغير، أو مُعدِماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته. الأوّل والثاني غير جائزين، فإنّ الشرّ يكون حينئذ هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المُعدَم المفروض. وهذا خلف.

والثالث غير جائز، لأنّه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فلا يجوز

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص١٨٨.

(٢) ينظر على سبيل المثال: شرح حكمة الإشراق، قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي، منشورات بيدار، قم (بدون تاريخ)، الطبعة الحجرية، ص٥١٩ فما بعد. أيضاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، ج٧، ص٥٨ فما بعد. كذلك: نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، ص٣١٠ فما بعد. كما ينظر أيضاً: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقي مصباح، ج٢، ص٤٨٤ فما بعد.

عدّه شرّاً، لما هو حاصل من العلم الضروري بأن ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شرّاً له لعدم استضراره به. وهكذا تكون النتيجة أنّ الشرّ ليس بوجوديّ كيفما فرض، وهو المطلوب[١].

ثَمّ منحىً استدلاليّ آخر سلكه الباحثون لإثبات أنّ الشرّ أمر عدميّ لا وجوديّ يتمثّل بالاستقراء. فعند استقراء الأمور التي تسمّى شرّاً يُلحظ أنّها تؤدّي هذا الدور. فهي إمّا تحاول أن تعدم وجود شيء ما أو تعدم كمال وجوده. بتعبير علميّ: إمّا هي عدم لكان التامّة (أصل وجود الشيء) وإمّا هي إعدام لكان الناقصة (كمالات الشيء).

إلى هذا المنحى يشير النصّ التالي الذي ساقه صاحبه بعد استدلاله على عدميّة الشرور من خلال برهان الخُلف: «ويصدّق ذلك التأمّل الوافي في موارد الشرّ من الحوادث، فإنّ الإمعان في أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثّر الذي تصدّاه القاتل كمال له وليس بشرّ، وحدّة السيف وكونه قطّاعاً كمال له وليس بشرّ، وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشرّ وهكذا. فليس الشرّ إلاّ إزهاق الروح وبطلان الحياة وهو عدميّ»[٢].

هذا المنحى الذي أشار إليه المعاصرون في إثبات عدمية الشرور من خلال استقراء الدور الذي تلعبه في العلاقة مع الأشياء، يرتكز إلى خلفية عريقة في الفكر الفلسفي والكلامي. ففي نصّ يعود إلى القرن الثامن الهجري، يقول العلاّمة الحلّي: «إذا تأمّلنا في كلّ ما يقال له شرّ وجدناه عدماً. ألا ترى القتل فإنّ العقلاء حكموا بكونه شرّاً، وإذا تأمّلناه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمّن

---

(١) ينظر في تقرير هذا الدليل: شرح حكمة الإشراق، المصدر السابق، ص٥٢٠؛ نهاية الحكمة، ص٣١٠ ـ ٣١١ والصيغة في المتن متداخلة بين عبارات المصدرين.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١١.

من العدم فإنّه ليس شرّاً من حيث قدرة القادر عليه؛ فإنّ القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث إنّ الآلة قطّاعة فإنّه أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص. فليس الشرّ إلاّ هذا العدم، وباقي القيود الوجودية خيرات، فحكموا بأنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض»[١].

في هذا الضوء انتهى الفلاسفة إلى أنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض، فكلّ ما يطلق عليها شرور هي في الحقيقة ليست شروراً في ذاتها، وإنّما تستحقّ وصف الشرّ لأنّها تؤدّي إلى إعدام وجود أو إعدام كمال وجود. فليست الجراثيم مثلاً شرّاً لنفسها وإنّما هي شرّ لمن تؤذيه ولمن تُفقِده حياته أو تضرّ بصحّته وتفقده سلامته. هكذا الحال بالنسبة إلى الفقر وضروب المصائب والكوارث كالفيضانات، كما يقال الشيء نفسه بشأن القوى التي تسمّى عند الإنسان بالقوى الشهوية والغضبية. فهذه تسمّى شرّاً باعتبار أنّها تواجه القوّة العاقلة عند الإنسان، وتمنعه من أن يصل إلى كماله، وإلاّ فالقوّة الشهوية بما هي قوّة شهوية ليست نقصاً ولا شرّاً بالنسبة إلى الإنسان. فلو فقد الإنسان رصيده من القوّة الشهوية أو الغضبية فإنّ هذا الفقد سيكون نقصاً في الإنسان، وإنّما تتحوّل هذه القوّة إلى شرّ إذا منعت الإنسان من بلوغ كماله.

انطلاقاً من هذه الخلفية نتعامل مع النصّ التالي الذي يسجّل فيه صاحبه عن المصائب والسيّئات، ما يلي: «إنّ هذه المصائب إنّما هي سيّئات نسبية، بمعنى أنّ الإنسان المنعَّم بنعمة من نعم الله كالأمن والسلامة والصحّة والغنى يعدّ واجداً، فإذا فقدها بنزول نازلة وإصابة مصيبة كانت النازلة بالنسبة إليه

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة السابعة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل، ص١٢.

سيّئة لأنّها مقارنة لفقد ما وعدم ما. فكلّ نازلة من الله وليست من هذه الجهة سيّئةً وإنّما هي سيّئة نسبية بالنسبة إلى الإنسان وهو واجد، فكلّ سيّئة فهي أمر عدميّ غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتّة، وإن كانت من جهة أخرى منسوبة إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك»[١].

ما تفيده هذه الرؤية هو: أيّ وجود في نفسه فهو خير وحسن، كما عبّر القرآن الكريم: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٢]، فكلّ شيء من الموجودات هو في نفسه حسن وجميل وخير. أجل، عندما تتزاحم هذه الموجودات فيما بينها وتتضادّ يقع بينها علاقات فعل وانفعال، فتؤدّي بعضها إلى انعدام بعض أو إلى انعدام بعض كمالات وجود آخر. هذه الخصيصة المتمثِّلة بالتضادّ والتزاحم والصراع تأتي في طليعة خصائص عالم المادّة. فعالم المادّة ممتلئ بالتزاحم، فالماء يزاحم النار والنار تزاحم الماء، والحيّات والعقارب والحشرات السامّة تزاحم بسمومها وجود الإنسان، والإنسان يزاحم بفعاله وجود الحيوانات، ويضرّ بها عبر تصرّفاته بالبيئة والطبيعة. ومعنى ذلك أنّ الشرور هي من لوازم وجود المادّة، وعالم المادّة هو المنطقة التي تتحرّك في مداها ظاهرة الشرور، على ما يشير إليه النصّ الفلسفي التالي: «فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادّة الذي تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب، وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغيّر من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال. والشرور من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوّعة المتخالفة... وبهذا تبيّن أنّ عالم التجرّد التامّ لا شرّ فيه»[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.

(٢) السجدة: ٧.

(٣) بداية الحكمة، ص ٣١٢.

تخلص هذه الرؤية إلى أنّ أيّ وجود في نفسه هو خير محض لا وجود للشرّ فيه، أو هو بحسب التعبير القرآني موجود على أحسن وجه وأتقنه، كما يدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾[1] وقوله: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[2]. ولكن عندما تدخل هذه الموجودات في دائرة التضادّ والتزاحم يبرز الشرّ الذي يتمثّل بكون بعض الموجودات مانعاً لوجود آخر من أن يصل إلى كماله أو أنّه يعدم أصل الوجود الآخر.

هذه النتيجة هي التي عبّرت عنها اللغة الفلسفية فيما ذهبت إليه من أنّ الشرّ ليس أمراً نفسيّاً بل هو أمر نسبيّ أو قياسيّ. فعند قياس شيء إلى شيء آخر ينتج الأمر العدمي، وما دام عدميّاً فهو لا يحتاج إلى علّة حتّى يتطلّب مبدأً فاعليّاً. وهذا هو معنى ما ذهب إليه الفلاسفة والحكماء من أنّ الشرور أعدام بالذات لا أنّها أمور وجوديّة بالذات، فليس للشرّ مصداق بالذات، بل إذا كان له مصداق فهو مصداق بالعرض. وحين يكون الشرّ أمراً عدميّاً وليس بوجوديّ، فمن الطبيعي أنّه لا يحتاج إلى العلّة؛ لأنّ العدم لا يحتاج إلى علّة.

يترتّب على الرؤية ذاتها أنّ الشرّ ليس مجعولاً بالذات وإنّما هو مجعول بالعرض. فالله سبحانه جعل «هذا الوجود» وجعل «ذاك الوجود»، وجعل في هذا وذاك نظاماً يتزاحم فيه هذا الوجود وذاك، وبالتزاحم يحصل الشرّ، إذن فالشرّ مجعول بالعرض لا بالذات. لنتمعّن النصّ الفلسفي التالي: «من هنا يظهر أنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني، وإن شئت قلت بالعرض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام لا يتعلّق بها قصد بالذات»[3]. من

---

(١) السجدة: ٧.

(٢) النمل: ٨٨.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١٣.

الواضح أنّ هذا النصّ الفلسفي المعاصر يقتفي آثار مدرسة عريقة يسجّل أحد رادتها قبل أربعة قرون موقفاً مماثلاً عن المسألة ذاتها، يقول فيه: «فإذا تصفّحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة عند الجمهور شروراً، لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مرّ بيانه بالوجه القياسي»[(١)].

النتيجة: في ضوء المقدّمتين الآنفتين تتبلور الحصيلة الأخيرة للأطروحة الأولى التي بلورها الفكر الديني لمعالجة إشكالية الشرور مستفيداً من معطيات الفكر الفلسفي. تتمثّل خلاصة التكييف النظري في هذه الأطروحة بما أثبتته من أنّ الشرور ليست أموراً وجوديّة بل هي أمور عدمية، وحين تكون عدمية فلا تحتاج إلى مبدأ فاعلي، وبذلك تنهار النظرية الثنوية باتجاهاتها المختلفة بإسقاط المرتكزات التي تستند إليها. فالمنطق الذي تتبنّاه المذاهب الثنويّة يذهب لضرورة وجود مبدأين فاعلين في الكون، فكما أنّ الخيرات أمور وجوديّة تحتاج إلى مبدأ يسانخها، فكذلك الشرور هي أمور وجودية تحتاج إلى مبدأ يسانخها، والحلّ الذي انتهت إليه هذه المذاهب هو الإيمان بخالقين أحدهما للخير والآخر للشرّ. لكن مع ثبوت عدمية الشرور انهارت نقطة الارتكاز التحتي لهذه الاتجاهات والمذاهب، لأنّ ما هو عدميّ لا يحتاج إلى مبدأ فاعليّ أساساً، من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الحقيقة أنّ هذه الأطروحة لا تقتصر على تقويض البناء التحتي للمذاهب الثنوية، وإنّما تمتدّ لضرب الأساس المنطقي الذي تتمسّك به الاتجاهات المادّية التي تتنكّر للمبدأ أيضاً، إذ لا يبقى لها حجّة تتذرّع بها لتسويغ إنكارها بذريعة خلق الشرور، وإن كان ذلك لم يمنعها من ولوج الموضوع من بُعد آخر، على ما ستأتي إليه الإشارة عند الحديث عن مقولة الشرّ في الفكر الأوربي الحديث.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٧، ص٦٢.

إلى هذا المعطى يشير النصّ التالي: «من هنا يتّضح أنّ الفكر الثنويّ لا يقوم على أساس صحيح، لأنّ الأشياء والموجودات ليست في الواقع على صنفين: صنف الخيرات والأمور الحسنة وصنف الشرور والأمور السيّئة. كلاّ، فالسيّئات والشرور إمّا أنّها أعدام، ومن ثمّ فهي لا تدخل في صنف الموجودات، وإمّا أنّها موجودات بحيث لا تكون شرّاً من حيث إنّها موجودة، بل هي خير، وفاعلها (خالقها) هو فاعل الخير نفسه، وإنّما تكون شرّاً لأنّها صارت منشأً للشرّ أو لعدم موجود آخر. بمعنى أنّ هذه الموجودات (التي توصف بأنّها شرّ) هي خير بحسب الوجود في نفسه، وهي شرّ بحسب الوجود النسبي والقياسي. ومن البديهي أنّ الوجود النسبي والقياسي وجود بالعرض وليس وجوداً بالذات، لذا فهو اعتباريّ لا يحتاج إلى فاعل وجاعل»[1].

تبقى ملاحظة أساسية ترتبط بخلفية أطروحة عدمية الشرور والتكييف النظري الذي تقترحه لمعالجة إشكالية الموضوع. فما يشير إليه الباحثون بمختلف اتجاهاتهم أنّ بذور هذه الأطروحة تعود إلى إفلاطون، ثمّ صار الآخرون إلى تشييدها والبناء عليها عبر مساهماتهم في مختلف العصور. من الشهادات الدالّة على ذلك ما ذكره مؤلِّف «صراط الحقّ»، في قوله: «ما نقل عن إفلاطون من أنّ الشرّ عدميّ، والعدم لا يحتاج إلى علّة، فالشرور الواقعة في العالم، لا تقتضي فاعلاً حتّى يتكلّم فيه، فبهذا يدفع جميع ما لزم الماديّين والثنوية»[2]. كذلك ما نسبه إلى مؤلّف «الميزان»، في قوله: «نقل عن إفلاطون

---

(١) أصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، تأليف السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مقدّمة وشرح مرتضى مطهري، مركز النشر التابع للحوزة العلمية بقم، بدون تأريخ، ج٥، ص٤٩ بالفارسية.

(٢) صراط الحقّ، ج١، ص١٦٦.

أنّ الشرّ عدم، وقد بيّن ذلك بالأمثلة»[١].

في كلّ الأحوال لم تستطع الأطروحة الإفلاطونية أن تغلق النقاش نهائياً في مقولة الشرّ، بل مضى العقل الإنساني مسترسلاً في توليد أسئلة جديدة مشتقّة من صميم الإشكالية ذاتها.

إعادة إنتاج الإشكالية

انطلق العقل الإنساني من زاوية جديدة يمكن القول أنّها ترتبط بالهندسة الوجودية للكون. فلماذا جعل الله سبحانه نظام عالم المادّة بنحو تتزاحم فيه هذه الوجودات بحيث ينتهي الحال إلى بروز هذه الشرور، وإن كانت هذه الأخيرة شروراً نسبية وقياسيّة وليست شروراً نفسيّة؟ ألم يكن بمقدور الله أن يصمّم عالم الإمكان على نحو بحيث لا تقع فيه حتّى هذه الشرور النسبية؟ فالشبهة لم تنقطع بعد، وما تزال الإشكالية قادرة على إعادة انتاج نفسها، بإثارة أسئلة جديدة وتوليد معان أخرى منبثقة من مقولة الشرور ذاتها.

ممّن عمد إلى صياغة الإشكالية في ثوبها الجديد من المعاصرين الشيخ مطهّري، بقوله: «يمكن تقرير الشبهة على النحو التالي: حتّى مع الإذعان إلى أنّ الشرور ناشئة عن الأعدام، لكن لماذا لم يخلق العالم على نحو تأخذ فيه الوجودات مكانها بدلاً من الأعدام، والكمالات بدلاً من الفقدانات؟ لا يدور الإشكال حول سبب خلق الشرور، وإنّما يحوم حول السبب الذي منع من أن يُملأ الفراغ الحاصل من الأعدام بخلق الخيرات؟»[٢].

كما صاغ الإشكالية ذاتها باحث آخر، بالطريقة التالية: «لماذا خُلق العالم بشكل تكون فيه كلّ هذه الشرور والنقائص؟» كذلك قوله: «لماذا لم يُخلق

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص١٨٧.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج٥، ص٤٨.

العالم بشكل تحلّ فيه الوجودات محلّ هذه الأعدام؟»[1].

من الواضح أنّ الأطروحة الافلاطونية لا تفي بالجواب على الصياغة الجديدة التي اكتسبتها الإشكالية، لأنّ المشكلة هنا لا تدور حول خلق الشرور حتّى يقال إنّها عدمية، ومن ثمّ فهي غير مخلوقة، وإنّما تكمن في الباعث إلى عدم خلق الخيرات بدلاً من هذه الشرور والأعدام. وبلغة المثال: لم لا تكون الحياة الدائمة بديلاً للموت؟ والثروة والرفاه بديلين للفقر والعوز؟ والقوّة بديلاً للضعف؟ والصحّة بديلاً للمرض؟ والجمال بديلاً للقبح؟ واللذائذ والأفراح بديلات للمصائب والآلام؟ وهكذا. أليس الله بقادر على كلّ شيء، وهو الحكيم الذي يخلق الأشياء على أحسن وجه وأقومه؟

لابدّ إذن من استئناف جواب جديد يتصدّى للشبهة. وهذا ما فعله الفكر الديني الذي استطاع أن يبلور على هذا الصعيد ثلاث أطروحات نمرّ عليها باختصار.

الأطروحة الأولى: عدم التفكيك

تتمثّل هذه الأطروحة بالصميم بعدم إمكان التفكيك بين عالم المادّة وبين التضادّ والتزاحم، فما دام هناك عالم مادّي فلابدّ له من أن يتّسم بالتضادّ والتزاحم. توضيح ذلك: أنّ العالم المادّي ينطوي بالضرورة على الحركة وقابلية التكامل، فهو فاقد لشيء ثمّ يكون واجداً له، وهذا هو معنى التكامل والحركة؛ خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال. حيث يكون العالم الذي نعيش فيه هو عالم التكامل، فلا معنى للتصوّر أنّ كلّ شيء فيه ينبغي أن يكون على ما هو عليه. كلاّ، بل مقتضى مادّيته أن يتحرّك صوب التكامل، ومعنى التكامل أن يخرج من نقص إلى كمال، ومن قوّة إلى فعل، ومن

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩٠.

فقدان إلى وجدان.

إذا كان الأمر كذلك فمن الطبيعي أن تتزاحم الموجودات فيما بينها، فهذه تريد أن تصل إلى كمالها وتلك تريد الغاية ذاتها، حينئذ يقع التزاحم بينها. وبذلك يكون التزاحم والتضادّ من لوازم عالم المادّة وضروراته، تماماً كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة والفردية إلى الخمسة، فهل يمكن تصوّر الأربعة ولا تكون زوجاً أو الخمسة ولا تكون فرداً؟ كذلك حال عالم المادّة، عالم التكامل والحركة، وعالم الخروج من القوّة إلى الفعل ومن الفقدان إلى الوجدان ومن النقص إلى الكمال؛ عالم كهذا لا يمكن أن يكون خالياً من التزاحم والتضادّ.

على هذا لا مناص من أن نلتزم بوجود النقائص ونحو ذلك إذا ما أذعنّا بوجود هذا العالم، أو أن لا يوجد العالم أساساً إذا ما كان المطلوب أن تنتفي فيه الشرور النسبية والقياسيّة. وإلاّ فلا يمكن التفكيك بين العالم وبين النقائص والأمور العدمية المتمثِّلة بالشرور النسبيّة والقياسيّة. نحن إذن بين خيارين لا ثالث لهما؛ إمّا أن نلتزم بعدم وجود هذا العالم حتّى لا تتحقّق فيه الشرور، وإمّا أن نلتزم بوجوده ونقبل ما يترتّب على ذلك بالضرورة.

إلى هذه الثنائية يشير أحد ألمع شرّاح النصّ الفلسفي المعاصر، بقوله: من الطبيعي أن يقترن الوجود في مراتب نزوله بالنقائص، فكلّ مرتبة من الوجود ملازمة لفقدان خاصّ، ومن ثمّ فإنّ كلّ واحدة من موادّ هذا العالم وصوره سينطوي بالضرورة على درجة من الفقدان. فإنّه وهم كبير أن تكون هناك مادّة وليس لها قابلية التضادّ والتزاحم، أو تكون وتقبل في الآن ذاته أيّ صورة كانت، كأن تقبل الصورة المائية والنارية في آن واحد وفي ظلّ الشرائط ذاتها.

يضيف: كما أنّه من الوهم المحض أن تكون حقائق هذا العالم وصوره موجودة ولا يوجد بينها تضادّ وتزاحم، لأنّ من لوازم وجود الطبيعة المادّية هو أن يقترن بمجموعة من النقائص ويتواءم مع ضروب من التضادّ

والتزاحم. فإذن، إمّا أن لا يوجد هذا العالم أساساً لينتفي الموضوع من جذوره ولا يكون للنقائص والشرور خبر يذكر، وإمّا أن يكون موجوداً، ومن ثمّ لابدّ وأن يقترن بالنقائص ويكون مصحوباً بالتزاحم والتضادّ[١].

عند هذه النقطة التي تعدّ النقائص وطابع التزاحم والتضادّ من اللوازم الذاتية التي لا تنفكّ عن عالم المادّة، التقت أجوبة الباحثين المعاصرين الذين توفّروا على معالجة الإشكالية المثارة، كما نقرأ في النصّ التالي: «إنّ تأثير وتأثّر الموجودات المادّية فيما بينها والتغيّر والتحوّل والتضادّ والتزاحم، كلّ هذه تعدّ من الخصائص الذاتية للعالم المادّي، بحيث إذا لم تكن هذه الخصائص فإنّ شيئاً باسم العالم المادّي لا يكون له وجود»[٢].

بتعبير آخر: إنّ كلّ شيء في الوجود يفعل ما يقتضيه طبعه ويتحرّك على الخطّ الذي أراده الله سبحانه. وممّا تقتضيه طبيعة عالم المادّة هو التنازع والتزاحم، لكنّه التنازع الذي يفضي إلى التكامل ولا يعارض فيه حقّ حقّاً في الآن نفسه.

هذه الموازنة الدقيقة التي تجمع في نسيج واحد بين التزاحم والتكامل وعدم تعارض حقّ لحقّ غيره، يُمثّل لها الطباطبائي بالنصّ التالي الذي يؤكّد الحقيقة ذاتها التي نتحدّث عنها: «ليس المراد بنفي التعارض ارتفاع التنازع والتزاحم من بين الأشياء في عالمنا المشهود، فإنّما هو دار التنازع والتزاحم، لا يرى فيه إلاّ نار يخمدها ماء، وماء تفنيها نار، وأرض يأكلها نبات، ونبات يأكله حيوان، ثمّ الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثمّ الأرض يأكل الجميع، بل المراد أنّ هذه الأشياء على ما بينها من الافتراس والانتهاش تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية ويتسبّب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعية،

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج٥، ص٤٨ ـ ٤٩ بالفارسية.
(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩٠.

فمثلها مثل القدوم والخشب فإنّهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجّار في صنعة الباب مثلاً، ومثل كفّتي الميزان فإنّهما في تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن. وهذا بخلاف الباطل كوجود كلال في القدوم أو بخس في المثقال، فإنّه يعارض الغرض الحقّ ويخيب السعي، فيفسد من غير إصلاح ويضرّ من غير نفع»[1].

هكذا تنتهي الأطروحة إلى أنّ وجود الشرور النسبيّة والقياسيّة لا تضرّ أبداً ببديع خلق الله ونظامه الأحسن، ولا تؤثّر مطلقاً على الهندسة الوجودية للكون التي جاءت على أحسن صنع وأتقنه: ﴿**رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ**﴾[2].

الأطروحة الثانية: شرّ قليل وخير كثير

إذا ما قورنت الشرور التي تنشأ ملازمة لعالم المادّة وتظهر بالتواؤم مع خلقه وإيجاده، فستكون قليلة إذا ما قيست إلى الخيرات التي تترتّب عليها. هذه هي الفكرة الأساسية التي تستند إليها الأطروحة الثانية.

ما هو معروف بين الباحثين أنّ أطروحة الشرّ القليل بالمقارنة مع الخير الكثير الذي يعمّ الوجود، تعود إلى ارسطو الذي عرض أطروحته على النحو التالي: «الأمور على خمسة أقسام: ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه، وما يتساوى خيره وشرّه، وما شرّه أكثر من خيره، وما هو شرّ محض. ولا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة؛ لاستلزامه الترجيح من غير مرجّح، أو ترجيح المرجوح على الراجح. ومن الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين والجود الذي لا يخالطه بخلٌ أن يفيض ما هو

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٣٩.

(٢) آل عمران: ١٩١.

الأصلح في النظام الأتمّ، وأن يوجد ما هو خير محض وما خيره أكثر من شرّه، لأنّ في ترك الأوّل شرّاً محضاً، وفي ترك الثاني شرّاً كثيراً.

فما موجود من الشرّ نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير، وإنّما وجد الشرّ القليل بتبع الخير الكثير»[١].

هكذا تنتهي الأطروحة الأرسطية إلى أنّ خيرات العالم تفوق شروره التي هي بالعرض، ولو ترك الله سبحانه إيجاد الوجود الذي يترتّب عليه شرّ قليل للزم من ذلك عدم إيجاد الخير الكثير. وبتعبير أحد المعاصرين: «إنّ خيرات العالم تفوق هذه الشرور التي هي بالعرض، ويعدّ ترك الخير الكثير لئلاّ يحصل الشرّ القليل خلاف الحكمة ونقضاً للغرض»[٢].

الأطروحة الثالثة: تداخل جهات الخير والشرّ

لو ركن الإنسان إلى الاستقراء الذي يتّسع مداه بتنامي القدرة العلمية على التتبّع وممارسة الدراسة والبحث، لوجد أنّه حتّى هذا الشرّ القليل الذي تترتّب عليه خيرات كثيرة، هو خير من جهات أخرى. نقرأ في نصّ دالّ على الأطروحة: «لهذه الشرور القليلة والنسبية والتي هي بالعرض فوائد جليلة، وكلّما ازداد علم الإنسان اتّسعت معرفته لأسرار هذا العالم والحكم الكامنة فيه»[٣].

انطلاقاً من هذه الأطروحة خصّص الباحثون من قدامى ومعاصرين بحوثاً مطوّلة للحديث عن الآثار التربوية المترتّبة على المصائب والبلايا والشرور، ليستدلّوا بذلك على جهات الخير فيها[٤].

---

(١) هكذا نقله الطباطبائي منسوباً إلى أرسطو. ينظر: بداية الحكمة، ص٣١٣. كذلك: الميزان في تفسير القرآن، ج١٣ ص١٨٨ والنصّ في المتن عن المصدر الثاني.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩١.

(٣) المصدر السابق، ص٤٩١.

(٤) ينظر مثلاً: الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص٢٨١ فما بعد.

الحصيلة الأخيرة التي تخرج بها هذه التكييفات النظريه في الفكر الإيماني على مرّ العصور هي سلامة النظام الكوني والهندسة الوجودية لعالم الخلق والتكوين[1] من أيّ طعن يمكن أن ينالها عبر مقولة الشرور. فالنظام الموجود حقّ لا يشوبه باطل، وهو صنع الله الذي أتقن كلّ شيء، وهو رشح لعلمه وقدرته وحكمته: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾**[2]، **﴿مَا خَلَقْنَا السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالحَقِّ﴾**[3].

الخلاصة

١ ـ يدور الكلام في هذا البحث على أنّ النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، وأنّه ليس في الإمكان أبدع ممّا كان. لقد قدّم الفكر العقائدي عدداً من الصيغ الاستدلالية؛ منها: أنّ الله عالم بجميع جهات الأفعال، قادر على إيجادها بأيّ وجه شاء. وإذا ما افترضنا أنّ الأمر يدور بين إيجاد العالم على وجه أكمل وإيجاده على نحو كامل، فإنّه سبحانه يختار الأكمل على الكامل فضلاً عن الناقص، لأنّ العلم موجود والقدرة متحقّقة والمانع مرفوع، ولو لم

---

(١) على نحو عام يمكن الرجوع إلى المصادر التالية في هذه الأطروحات: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٧، ص٥٨ فما بعد؛ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص١٢ ومواضع أخرى؛ **شرح حكمة الإشراق**، ص٥١٩ فما بعد؛ **صراط الحقّ**، ج١، ص١٦٥ ومواضع أخرى؛ **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج٥، ص٤٦ ـ ٥٠ وكذلك ص١٥٨ ـ ١٦٠ ومواضع أخرى؛ **نهاية الحكمة**، ص٣١٠ فما بعد؛ **الإلهيات**، ج١، ص٢٧٣ فما بعد؛ **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ج٢، ص٤٨٤ فما بعد؛ **الميزان في تفسير القرآن**، ج١٣، ص١٨٧ ومواضع أخرى؛ **عشر مقالات عن المبدأ والمعاد** جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤٠٥هـ، ص٢٠٩ ـ ٢٥٣ بالفارسية.

(٢) ص: ٢٧.

(٣) الأحقاف: ٣.

يفعل ذلك للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً. هكذا يثبت المطلوب وأنّ الله سبحانه قد خلق العالم على أكمل وجه وأتقنه.

٢ ـ على مستوى النقل توقّف البحث عند أدلّة القرآن الكريم خاصّة قوله سبحانه: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[1]، حيث طاف مع رؤى تفسيرية بارزة ودالّة من القدماء والمعاصرين. ثمّ أشار إلى خطّ آخر ينطلق من معنى الحكمة، فالله سبحانه حكيم على ما تصفه بذلك عشرات الآيات القرآنية، والحكيم في أحد أبرز معانيه هو المتقن الذي يحكم الأشياء ويتقنها.

على هذا الأساس يجتمع الدليلان العقلي والنقلي على إثبات مقولة النظام الأحسن الذي يسود الوجود وينبسط في عالم الخليقة الفسيح.

٣ ـ احتشاد الأدلّة العقلية والنقلية على إثبات النظام الأحسن لم يمنع العقل الإنساني من إطلاق أسئلته التي تنصبّ على قضية الشرور بوصفها الإشكالية الأبرز التي تواجه مقولة النظام الأحسن. فمظاهر الشرور الوجودية والطبيعيّة والإنسانيّة التي يزدحم بها الكون من حول الإنسان وخلق الشيطان وما إلى ذلك، راحت تثير في ذهنه استفهامات حائرة حول كيفيّة المواءمة بينها وبين النظام الأحسن، خاصّة وأنّ القرآن نفسه يتحدّث عن وجود الشرّ.

٤ ـ لابست فكرة الشرّ الوجود الإنساني منذ بواكيره الأولى، فبالإضافة إلى الأديان الكتابية اعتنت الحضارات الإنسانية القديمة في بابل وما بين النهرين ومصر والهند وفارس واليونان بالمسألة وبلورت العديد من النظريات حولها مررنا عليها بشكل سريع، مع إبراز عناية واضحة بالخطّ الفكري الذي تطوّر عليه التنظير المسيحي مروراً برموز كبيرة مثل اوريجين والقدّيس اوغسطين وتوما الاكويني ومارتن لوثر.

---

(١) النمل: ٨٨.

٥ ـ قدّم الفكر الفلسفي والديني عدداً من التكييفات النظرية لمعالجة إشكالية الشرور، ربّما كان أبرزها وأكثرها صدىً في مناخات هذا الفكر، اطروحة عدمية الشرور. الأساس في هذه الأطروحة أنّها تذهب إلى عدم وجودية الشرور، ومن ثمّ فهي لا تحتاج إلى مبدأ فاعليّ لأنّها أعدام أو ترجع إلى العدم. ولا تقصد الأطروحة بعدمية الشرور العدمَ المطلق في مقابل الوجود بل العدم المضاف، وقد استند متبنّوها لإثبات رؤيتهم بعدد من الأدلّة منها برهان الخُلف والاستقراء وغير ذلك.

لهذه الأطروحة خلفية عريقة في الفكر الفلسفي والديني تعود بها إلى افلاطون، وهي تكفي بالبناءات النظرية التي تقدّمها لضرب الأساس المنطقي الذي ترتكز إليه الاتجاهات الثنوية والإلحادية التي تأخذ من الشرور ذريعة لدعواها في تعدّد الآلهة أو الجحود بالخالق.

٦ ـ لم يستسلم العقل الإنساني إلى أطروحة عدمية الشرور، بل مضى يثير الأسئلة ويعيد إنتاج الإشكالية مجدّداً، لكن على نحو يرتبط هذه المرّة بالهندسة الوجودية للكون. أفلم يكن بمقدور الخالق أن يصمّم الوجود على نحو بحيث يخلو فيه حتّى من هذه الشرور النسبية والقياسيّة لتأخذ الخيرات مكانها بدلاً من هذه الشرور خاصّة وأنّه القادر والحكيم والعليم؟

قدّم الفكر الإيماني بتكييفاته الفلسفية والكلامية عدداً من الأطروحات في معالجة الإشكالية، أهمّها ثلاث، هي:

١ ـ عدم إمكان التفكيك بين عالم المادّة وبين وجود النواقص والشرور النسبية والقياسيّة، وعليه فلا معنى لوجود هذا العالم مع عدم وجود النواقص والشرور النسبية.

٢ ـ إنّ ما موجود في العالم هو خير كثير وافر وشرّ قليل بالعرض لايُعبأ به، وأنّه ليس من الحكمة في شيء أن يترك الخالق (جلّ وعلا) إيجاد الخير

الكثير لئلاّ يحصل شرّ قليل وبالعرض. هذه الأطروحة تنسب إلى أرسطو.

٣ ـ ما يبدو للإنسان شرّاً ـ وهو قليل وبالعرض ـ تتداخله جهات خير كثيرة. فلو تحرّر الإنسان من النظرة الأحادية القصيرة ومدّ بطرفه إلى الوجود برمّته لرأى أنّ هذه التي يطلق عليها شروراً تنطوي على خيرات كثيرة وفوائد جمّة له.

يخلص الفكر الإيماني من مجموع هذه التكييفات النظرية إلى سلامة النظام الكوني والهندسة الوجودية لعالم الخليقة والتكوين: ﴿**مَا خَلَقْنَا السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالحَقِّ**﴾[1].

٧ ـ لم يُعد لإشكالية الشرور في اتجاهات الفكر السائدة في العالم الإسلامي ـ وفي المشرق عامّة ـ شأن يُذكر على الصعيد الفلسفي والفكري بإزاء الاتّساع الخطير في رقعة الشرّ الاجتماعي الناشئ عن الفعل الإنساني ذاته وتفاقم آثاره بما يهدّد وجود الإنسان. أمّا في الغرب فلا تزال الإشكالية ناشطة على مستوى الفكر الفلسفي والديني، مضافاً إلى البُعد الاجتماعي، الأمر الذي ربّما استدعى وضع دراسة مستقلّة تتابع الموضوع من جوانبه المختلفة[2].

---

(١) الأحقاف: ٣.

(٢) كان المخطّط الأصلي للدراسة ينطوي على تغطية إشكالية الشرور في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، مع متابعة الموضوع عبر البُعد الاجتماعي. بيدَ أنّنا عزفنا عن ذلك خشية أن يتضاعف حجم البحث مرّات عمّا هو عليه فعلاً، وأيضاً لكي لا يؤثّر ذلك على إصدار الكتاب في موعده المقرّر. وربّما سنحت الفرصة لاستئناف البحث وإشباعه في دراسة مستقلّة.

البحث الرابع

توحيد الربوبيّة

من البحوث التي ترتبط بالتوحيد الأفعالي وتتفرّع عليه، البحث في الربوبية، حيث أَولَى القرآنُ الكريمُ توحيدَ الربوبيّة عنايةً كبيرة، كما سيشير إليه هذا البحث الذي نتناوله عبر العناوين التالية:

١ ـ التحديد اللغوي.

٢ ـ التحديد المفهومي.

٣ ـ أهمّية البحث في توحيد الربوبية.

٤ ـ البُعد العملي لتوحيد الربوبية.

٥ ـ الأدلّة على توحيد الربوبية.

١ـ التحديد اللغوي

تختزن اللغة في العادة الإيماءات الأولى لمعاني المفردات التي قد تكتسب في التداول الاصطلاحي معاني جديدة وربّما بقيت محافظة على معانيها اللغوية. هذه القاعدة تنطبق بحذافيرها على الجذر اللغوي لمصطلح الربوبية.

و«الربُّ» في الأصل من التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدّ التمام. يقول الراغب الإصفهاني بعد هذا التحديد: «فالربّ مصدر مستعار للفاعل، ولا يقال الربّ مطلقاً إلاّ لله تعالى المتكفّل بمصلحة الموجودات نحو قوله: ﴿**بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ**﴾[1]. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَنْ**

---

(١) سبأ: ١٥.

﴿تَتَّخِذُوا المَلاَئِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً﴾[١] أي آلهة، وتزعمون أنّهم الباري مسبّب الأسباب، والمتولّي لمصالح العباد»[٢].

أجل يجوز استعمال الرب لغير الله سبحانه بالإضافة له ولغيره. من أمثلة الإضافة له سبحانه قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٣] و﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾[٤]. وعلى هذا قوله سبحانه: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾[٥]، وقوله: ﴿ارْجِعْ إِلى رَبِّكَ﴾[٦]. كما قال الراغب في «المفردات».

هذا التحديد اللغويّ يومئ إلى حقيقتين:

الأولى: حيث أخذ في التعريف اللغوي الإنشاء الربوبي، فذلك يعني أنّ الربوبيّة لا تنفكّ عن الخلق، لكن مع ملاحظة مدلول الإنشاء وإخراج الشيء من حال إلى حال وتربيته إلى أن يبلغ به التمام. فالله سبحانه خلق الأشياء من أجل غاية، ولم يتركها عبثاً وسدىً، وقدّر لها هدايتها الخاصّة والخطّ الذي يخرجها من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، ومن حال إلى حال حتّى تبلغ التمام، وتحقّق غايتها حيث يقول سبحانه: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٧]. وهذه هي وظيفة الربوبية التي تنهض بمهمّة التدبير وسوق الأشياء والمخلوقات إلى تمامها أو كمالها.

هكذا يدخل المعنى اللغوي للربوبية في تكوين الدلالة المفهومية للمفردة وإضاءة الاستعمال الاصطلاحي لها.

---

(١) آل عمران: ٨٠.
(٢) المفردات في غريب القرآن، كتاب الراء، ص١٨٤.
(٣) الفاتحة: ٢.
(٤) الشعراء: ٢٦.
(٥) يوسف: ٤٢.
(٦) يوسف: ٥٠.
(٧) طه: ٥٠.

الثانية: لايستخدم مصطلح «الربّ» مطلقاً من غير إضافة إلاّ للدلالة على الله سبحانه.

٢ـ التحديد المفهومي

يتأسّس المدلول المفهومي للربّ والربوبية على التحديد اللغوي الذي يتمحور من حول التدبير والإنماء وسوق الأشياء صوب كمالها، ومن ثمّ فأيّ حديث عن التدبير الوجودي والكوني الموحّد، هو إثبات للربوبيّة وحديث عن وحدة الربّ. إلى هذه الحقيقة يومئ النصّ التالي: «التدبير هو الإتيان بالشيء عقيب الشيء، ويراد به ترتيب الأشياء المتعدّدة المختلفة ونظمها بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق بكلّ منها ما يقصد به من الغرض والفائدة ولا يختلّ الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها. يقال: دبّر أمر البيت أي نظم أموره والتصرّفات العائدة إليه بحيث أدّى إلى صلاح شأنه وتمتّع أهله بالمطلوب من فوائده.

فتدبير أمر العالم نظمُ أجزائه نظماً جيّداً متقناً بحيث يتوجّه به كلّ شيء إلى غايته والمقصود منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاصّ به ومنتهى ما ينساق إليه من الأجل المسمّى. وتدبير الكلّ إجراء النظام العام العالمي بحيث يتوجّه إلى غايته الكلّية، وهي الرجوع إلى الله وظهور الآخرة بعد الدّنيا»[1].

هكذا ترجع الربوبية إلى التدبير، ويؤخذ في الاثنين معنى الحكمة، وإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال لكي يبلغ الغاية التي من أجلها خلق ذلك الموجود. نقرأ في نصّ دالّ: «الربوبية تعني التدبير، والتدبير يعني إيجاد الروابط بين الأشياء، وهذا العمل إمّا أنّه عين الخلقة أو أنّه يستلزمها. مردّ ذلك أنّه إذا ما رام موجود أن يدبّر موجودات عالم الإمكان،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

أي يوجد الروابط فيما بينها، فهو (لا محالة) يعطي كمالاً لموجود ناقص، إذ يهب مثلاً صورة لموجود مادّي، ووصفاً لموضوع، وعرضاً لجوهر ما، ويقارب بينها ويباعد، ويوجد الانسجام والتنسيق فيما بينها، حيث تعدّ هذه الأمور بأجمعها رابطة، وأنّ ذلك الموجود المدبّر هو الذي يوجد فيما بين تلك الموجودات هذه الروابط، وإيجاد الرابطة هذا هو بنفسه ضرب من الخلق».

مرّة أخرى ترجع الربوبية في هذا النصّ إلى التدبير، وإيجاد الروابط بين الأشياء لكي تسير إلى الكمال الذي خلقت من أجله. والمدلول المفهومي الأخير لتوحيد الربوبية هو بيان وحدة التدبير الإلهي، وأنّ الله هو ربّ كلّ شيء ومالكه ومدبّره، لا ربّ ولا مالك ولا مدبِّر سواه جلّ جلاله[1].

٣ـ أهمّية البحث في توحيد الربوبية

عند العودة إلى ميراث الأمم السابقة وتأريخها الديني يلحظ أنّها كانت تؤمن بأنّ الله سبحانه هو الخالق ولا خالق سواه، ومن ثمّ كانت تؤمن بتوحيد الخالقية، بيدَ أنّها تشرك في الربوبية والعبادة. فمثل هذه الأمم والنِحل كانت تعتقد أنّ الله سبحانه هو الذي خلق السماوات والأرض وما فيهنّ من الملائكة والجنّ والكواكب والأرواح ونحوها، لكنّه ما برح وأن فوّض هذه الموجودات المخلوقة تدبير هذا العالم وإدارته، من إحياء وإماتة ورزق وإعطاء ومنع، وسلامة وسقم، وفقر وغنى، وسلم وحرب، إلى بقيّة شؤون الحياة وما يتّصل بها من تدابير وأمور.

هذه النحل وإن كانت موحّدة في الخالقية تؤمن بتوحيد الله في الخالقية إلاّ أنّها تعتقد بأنّ الخالق سبحانه فوّض تدبير هذا العالم إلى بعض مخلوقاته، الأمر الذي دفعها لكي تتّجه بالعبادة إلى هذه المخلوقات، ظنّاً منها بأنّها التي تعطي

---

(١) شرح الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة آية الله جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤١٠هـ، القسم الثاني من المجلّد السادس، ص٢٠٠ـ ٢٠١ بالفارسية.

وتمنع وتُحيي وتُميت وتَهب السلامة وتسلبها، وتغني وتفقر، وتنفع وتضرّ. فما دام تدبير الوجود بيد هذه الموجودات، فمن الطبيعي أن يتّجه إليها الإنسان بالخضوع والعبادة. وبذلك برزت المفارقة كبيرة بين توحيد هؤلاء في الخالقية وشركهم في التدبير والربوبية والعبادة.

لقد تظافرت كتب الملل والنحل على حكاية أحوال هؤلاء سواء في ماضي البشرية أو في العصور التي اقترنت ببعثة خاتم النبيّين محمّد صلّى الله عليه وآله، فيما حدّثت به عن ديانات الوثنيّين ومعتقداتهم. فالوثنيّون يؤمنون أنّ الله سبحانه هو الخالق لكنّهم مع ذلك يشركون في الربوبية والعبادة. هذه الحقيقة بما تنطوي عليه من مفارقة صارخة وغريبة، تحدّث عنها القرآن الكريم بصراحة، في مثل قول الله سبحانه: **﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾**[1]، وقوله: **﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾**[2]، وقوله: **﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾**[3]. مع إيمانهم هذا بتوحيد الخالقية تراهم يتّجهون بالعبادة إلى ما سوى الله، في ثنائية هابطة يدينها القرآن بعد أن يصفها، بقوله: **﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾**[4]. تتحدّث الآية صراحةً عن شرك هؤلاء وإيمانهم بأنّ هناك موجودات تخلق وتنفع بنفسها من دون الله، وأنّ الله فوّض إليها هذا الأمر.

---

(١) لقمان: ٢٥.
(٢) الزخرف: ٩.
(٣) الزخرف: ٨٧.
(٤) الزمر: ٣٨.

بعد أن يعرض القرآن الانحراف الذي انزلق إليه هؤلاء يلفت بحزم إلى أنّ التدبير والربوبية حقّ حصريّ لخالق الوجود. فبعد أن يأخذ عليهم إقرارهم بتوحيد الخالقية بقوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ**﴾ يمارس هذا الإلفات لوحدة الربوبيّة والتدبير على نحو مكثّف، يجول بالإنسان بما حوله من مشاهد الوجود وما يتخلّلها من نظام وترتيب متقن يحكي ربوبية ربّ واحد هو ربّ العالمين ولا أحد سواه، فهو: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذلِكَ تُخْرَجُونَ * وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ**﴾[1]. ثمّ يعيد عليهم الكرّة أخرى: ﴿**وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً إِنَّ الإنسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ * أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ**﴾[2].

من مظاهر السلوك الوثني أنّه يجمع بين توحيد الخالقية واتجاهه إلى بعض الموجودات بالخضوع والعبادة وإيكال حقّ التدبير إليها من دون ربّ العالمين: ﴿**وَلاَ يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بِالحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ * وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هؤُلاَءِ قَوْمٌ لاَ يُؤْمِنُونَ * فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلاَمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ**﴾[3].

على أنّ هناك عدداً كبيراً من آيات القرآن قد تحدّث عن شرك الوثنيّين في مرحلة التدبير والعبادة، منها ما جرى بين إبراهيم الخليل عليه السلام وقومه، على ما يحكيه القرآن، بقوله: ﴿**وَكَذلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هذَا**

---

(١) الزخرف: ١٠ ـ ١٢.

(٢) الزخرف: ١٥ ـ ١٦.

(٣) الزخرف: ٨٦ ـ ٨٩.

رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هذَا رَبِّي هذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[(١)].

فهذا المشهد القرآني يحكي قصّة إبراهيم عليه السلام مع قومه الذين أشركوا في الربوبية دون الخالقية واتّجهوا لعبادة الكواكب من دون ربّ العالمين.

لم تقتصر العقيدة الوثنيّة الشركيّة والسلوك العبودي المنحرف المترتّب عليها على أرض بابل وحضارة ما بين النهرين، بل يحكي القرآن الكريم صوراً أخرى من هذه الثقافة وطقوسها السلوكية في مصر الفراعنة كما حكاه على لسان يوسف عليه السلام وما جرى له هناك: **﴿يَا صَاحِبَي السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾**[(٢)].

سعت الوثنية واتجاهات الشرك في الربوبية إلى تأسيس فلسفة خاصّة تسوّغ على أساسها تصرّفاتها في العقيدة والسلوك، مثلها في ذلك أيّ اتجاه آخر في الفكر والعمل ممّا شهدته الإنسانية في مسارها الطويل وما تزال. فالإنسان يلجأ أبداً إلى التبرير والتنظير والتفلسف كي يسبغ الصحّة على خياراته الفكرية والعملية ويضفي عليها ضرباً من الشرعية. يكتب الطباطبائي في ظلال الآية: **﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾**[(٣)] مشيراً إلى المرتكز الفلسفي للوثنيّة بقوله: «إنّ الوثنيّة يرون أنّ الله سبحانه أجلّ من أن يحيط به الإدراك الإنساني من عقل أو وهم أو حسّ فيتنزّه تعالى عن أن يقع عليه توجّه عباديّ منّا. فمن الواجب أن نتقرّب إليه بالتقرّب إلى مقرّبيه من

---

(١) الأنعام: ٧٥ ـ ٧٨.

(٢) يوسف: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) الزمر: ٣.

خلقه، وهم الذين فوّض إليهم تدبير شؤون العالم فنتّخذهم أرباباً من دون الله، ثمّ آلهة نعبدهم ونتقرّب إليهم ليشفعوا لنا عند الله ويقرّبونا إليه زلفى، وهؤلاء هم الملائكة والجنّ وقدّيسو البشر وهؤلاء هم الأرباب والآلهة بالحقيقة»[1].

بيدَ أنّ الملاحظ والمسموع من التاريخ الديني للأمم اتجاه عامّتهم إلى الأوثان والأصنام وما شابه، وهذا ما تشهد له الهياكل والمعابد التي تضمّ الأصنام، ممّا قد يوحي بمفارقة بين هذا الواقع وما يوحيه النصّ السابق. يعالج الطباطبائي هذه المفارقة بالمزيد من التوضيح بقوله: «أمّا الأصنام المصنوعة المنصوبة في الهياكل والمعابد فإنّما هي تماثيل للأرباب والآلهة وليست في نفسها أرباباً ولا آلهة، غير أنّ الجهلة من عامّتهم ربّما لم يفرّقوا بين الأصنام وأرباب الأصنام فعبدوا الأصنام كما يُعبد الأرباب والآلهة. وكذلك كانت عرب الجاهلية وكذلك الجهلة من عامّة الصابئين ربّما لم يفرّقوا بين أصنام الكواكب والكواكب التي هي أيضاً أصنام لأرواحها الموكلة عليها وبين أرواحها التي هي الأرباب والآلهة بالحقيقة عند خاصّتهم.

وكيف كان فالأرباب والآلهة هم المعبودون عندهم، وهم موجودات ممكنة مخلوقة لله مقرّبة عنده، مفوّضة إليهم تدبير أمر العالم لكلّ بحسب منزلته، وأمّا الله سبحانه فليس له إلاّ الخلق والإيجاد، وهو ربّ الأرباب وإله الآلهة». ثمّ ينعطف للقول: «إذا تذكّرت ما مرّ ظهر أنّ المراد بقوله: ﴿**وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ**﴾ اتخاذهم أرباباً يدبّرون الأمر، بأن يسندوا الربوبية وأمر التدبير إليهم لا إلى الله فهم المدبّرون للأمر عندهم، ويتفرّع عليه أن يُخضَع لهم ويُعبَدوا لأنّ العبادة لجلب النفع أو لدفع الضرر أو شكر النعم، وكلّ ذلك إليهم لتصدّيهم أمر التدبير دون الله سبحانه»[1].

في نصّ أكثر دلالة على المطلوب وما وقع فيه هؤلاء من توحيد في الخالقية وشرك في الربوبية بفعل فلسفتهم هذه، يكتب الطباطبائي موضّحاً منطقهم:

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٣٣، ٢٣٤.

«يقولون ما نعبدهم هؤلاء إلاّ ليقرّبونا بسبب عبادتنا لهم إلى الله تقريباً، فهم عادلون منه تعالى إلى غيره. وإنّما سمّوا مشركين لأنّهم يشركون به تعالى غيره حيث يقولون بكونهم أرباباً وآلهة للعالم وكونه تعالى ربّاً وإلهاً لأولئك الأرباب والآلهة، وأمّا الشركة في الخلق والإيجاد فلم يقل به لا مشرك ولا موحِّد»(١).

هذا المعنى الذي يشير إلى إجماع البشرية في توحيد الخالقية إلاّ ما ندر ممّا لا يُعبأ به، هو ما أكّده دارس آخر معروف بالتتبّع، وله دراسات في الملل والنحل وعقائد الأمم، حيث كتب قائلاً: «يستفاد بجلاء من مطالعة عقائد الوثنيّة في كتب الملل والنحل أنّ مسألة التوحيد في الخالقية كانت موضع اتّفاق، وأنّ الانحراف كان في مسألة التدبير أوّلاً والعبادة ثانياً. فكان الوثنيّون موحِّدين في أمر الخلقة مشركين في الربوبية ثمّ العبادة»(٢).

هذا النمط من «الفلسفة» في تبرير الشرك العبودي والاتجاه إلى من هو دون الله في أمر التدبير هو الذي يضعنا من جهة على الأهمّية العملية التي يحظى بها توحيد الربوبية وما له من آثار على السلوك الإنساني، كما يكشف لنا من جهة أخرى بعض بواعث العناية الفائقة التي أولاها القرآن الكريم لهذا البُعد في التوحيد، كما تدلّ على ذلك الفقرة الآتية.

٤ـ البُعد العملي لتوحيد الربوبية

للتوحيد بجميع أبعاده ومكوّناته صلة مسيسة بحياة الإنسان وسلوكه الفردي والاجتماعي، بيدَ أنّ ذلك لا يمنع من أن يكون لبعض الأبعاد صلة أكثر قرابة بالنشاط العملي للإنسان من الأبعاد الأخرى. فمع أنّه لا يمكن فصل التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي عن السلوك العملي للإنسان، إلاّ أنَّ التوحيد الأفعالي يبدو أكثر تواشجاً معه من خلال ما له من آثار عمليه. ثمّ تزداد العلاقة قرباً في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص٢٣٤.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج١، ص٤٠٣.

بعض مكوّنات التوحيد الأفعالي خاصّة التوحيد في الخالقية والربوبية.

من الطبيعي أيضاً أن تتحرّك الآثار العملية بالاتجاهين السلبي والإيجابي؛ فكما أنّ هناك معطيات إيجابية تبرز لهذا الضرب من التوحيد على مستوى السلوك العملي، فكذلك تبرز تبعات سلبية ناشئة عن عدم الأخذ بلوازم التوحيد في الخالقية والربوبية. هذه النقطة هي التي تسمح بالحديث عن مظاهر الشرك في الخالقية والربوبية وما ينجم عن ذلك من اختلالات في حياة الإنسان. ففرق كبير بين أن يصدر الإنسان من تصوّر ينهض فيه بأداء أعماله وممارسة حياته مستقلاًّ ومن دون الله، وبين أن يمارس ذلك بإذن الله واستشعار الحركة من خلاله. وفرق أيضاً بين أن يعتقد الإنسان أنّ الله سبحانه انعزل عن الوجود بعد خلقه وانفصل عن ملكه وسلطانه وأنّه فوّض للآخرين تدبير الكون وإدارة الوجود على نحو الاستقلال والانفصال وبين أن يؤمن أنّ التدبير لله ربّ الأرباب وحده لا شريك له.

ربّما كان البُعد العملي والآثار المترتّبة على التوحيد الأفعالي عامّة وتوحيد الربوبية خاصّة هو الباعث من وراء هذه العناية الكبيرة التي أولاها كتاب الله لهذا البُعد من أبعاد التوحيد. على هذا تبرز مسألة العبادة بوصفها طليعة للآثار العملية، إذ التوحيد في العبادة هو الثمرة الطبيعيّة لمسار التوحيد في الخالقية والربوبية. فما لم يكن الإنسان موحِّداً في الخالقية والربوبية لا يمكن أن يكون موحِّداً في العبودية والطاعة لربّه. ولو أشرك في الخالقية والربوبية فلا ريب أنّه سيكون مشركاً في العبادة والعبودية، وإذا صار موحِّداً فيهما، حصر عبادته بالله وتحرّك في الطاعة والعبودية له دون ما سواه.

هذه الخلفية هي التي تضيء بواعث كبير عناية القرآن الكريم واهتمامه بهذا الجانب، وبالارتباط بالله والانقطاع إليه في الربوبية والتدبير، لأنّه المالك والمدبِّر الذي يسوق كلّ موجود إلى كماله عبر المسار الخاصّ به تكوينيّة كانت الهداية أم تشريعيّة أم كليهما، وهو سبحانه وحده القادر على أن يضرّ أو ينفع.

يقول سبحانه: ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[١] كذا قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَاي وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[٢] لقد رتّبت الآية الكريمة العبادة على الربوبية وربطت بينهما على نحو وثيق، فالعبادة لابدّ وأن تكون لله، والسبب لأنّ الله سبحانه هو ربّ العالمين.

بلغة منطقيّة: يلحظ أنّ الحدّ الأوسط في هذا القياس الذي يربط بين المقدّمتين ويثبت ضرورة أن تكون العبادة لله وحده، يتمثّل في أنّه سبحانه ربّ العالمين. أي أنّ التوحيد في العبادة متفرّع على التوحيد في الربوبيّة. فالآية الكريمة تنصّ: ﴿إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَاي وَمَمَاتِي للهِ﴾ لماذا؟ لأنّه سبحانه: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ * لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ * قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْس إِلاَّ عَلَيْهَا﴾. كذا الحال في قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلا ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٣]. سياق الآية واضح في الدلالة على أنّ الشرك في الربوبية والتدبير يجرّ صاحبه إلى الشرك في الخالقية شاء أم أبى، لأنّ مرجع التوحيد في الربوبية إلى التوحيد في الخالقية، ومن أشرك في توحيد الربوبية فقد أشرك في توحيد الخالقية أيضاً.

---

(١) الأنعام: ٧١.

(٢) الأنعام: ١٦٢ ـ ١٦٤.

(٣) الرعد: ١٦.

في الحقيقة هناك ترابط وثيق بين حلقات التوحيد يفضي إلى ترابط اللاحق بالسابق في نطاق تسلسل رياضيّ منطقيّ محكم. فكما أنّ التوحيد في الربوبية يرجع إلى التوحيد في الخالقية، فإنّ هذا الأخير يترتّب على التوحيد في الصفات، والتوحيد في الصفات يرتكز إلى التوحيد في الذات. لهذا يقود فكّ عرى الارتباط بين هذه الحلقات إلى اختلالات خطيرة في مكوّنات العقيدة التوحيدية، لأنّ كلّ مسألة أو حلقة سابقة دخلت كحدّ أوسط في بلوغ النتيجة اللاحقة على حدّ الاصطلاح المنطقي.

بتعبير أوضح: إنّ التوحيد في الذات هو الذي أوصلنا إلى التوحيد في الصفات، والتوحيد في الصفات هو الذي أوصلنا إلى التوحيد في الأفعال، وفي نطاق التوحيد في الأفعال نلحظ أنّ التوحيد في الخالقية هو الذي يبلغ بنا إلى التوحيد في الربوبية، والتوحيد في الربوبية هو الذي يفضي بنا إلى التوحيد في العبادة. هذا الترابط هو الذي يحكيه المنطق القرآني، والسعي في هذا الكتاب هو اقتفاء آثار هذا المنطق.

بشأن توحيد الربوبية وصلته من جهة بتوحيد الخالقية، وبتوحيد العبودية من جهة أخرى مرّت في الإشارة إلى ذلك آيات، وثَمَّ أخرى، منها قوله سبحانه في حكاية عن الفتية أهل الكهف: ﴿**وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً * هؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلاَ يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنَ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً * وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمرِكُمْ مِرفَقاً**﴾[1]. وكذلك قوله: ﴿**وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّبِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً * رَبُّ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا**

---

(١) الكهف: ١٤ ـ ١٦.

بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾[١]

هذا ما يرتبط بالربوبية. أمّا على مستوى التدبير فإنّ كتاب الله سبحانه يفيض بما يدلّ على وحدة التدبير الإلهي ورجوع الأمر إليه في إدارة الوجود، ومن ذلك قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾[٢]. فقد أثبت السياق الخالقية لله، ثمّ أردف ذلك بإثبات الربوبية، وبعد ذلك رتّب عليه التدبير، فيما صرّح به من أنّ المدبّر للأمر هو الخالق سبحانه لا سواه.

على المنوال ذاته في ربط الأمور بعضها ببعض، جاء قوله سبحانه: ﴿مَا مِنْ شَفِيع إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[٣] فقد رتّبت الآية العبادة على الربوبية، فإذا ثبت أنّه ربّ ﴿ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ﴾ فتجب له العبادة ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾، بمعنى إذا ثبت التوحيد في الربوبية ثبت التوحيد في العبادة، وإذا ثبت التوحيد في الخالقية ثبت التوحيد في الربوبية.

من الآيات الأخرى التي لها دلالة على الموضوع، قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ * فَذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ﴾[٤]. فالرزق وبقيّة ما أشارت إليه الآية من شؤون مرتبط بأمر التدبير والربوبية، وهذه حقّ صرف لله ربّ العالمين. كذلك الحال في قوله سبحانه: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَد تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ

---

(١) مريم: ٦٤ ـ ٦٥.
(٢) يونس: ٣.
(٣) يونس: ٣.
(٤) يونس: ٣١ ـ ٣٢.

كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمّىً يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[١]، وقوله سبحانه: **﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾**[٢]. وأخيراً قوله سبحانه: **﴿فَلِلَّهِ الحَمْدُ رَبِّ السَّماوَاتِ وَرَبِّ الأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ﴾**[٣].

هكذا تتظافر آيات الله البيِّنات في الحديث عن الربوبيّة والتدبير وأنّ أمرهما إلى الله سبحانه لا لغيره وهو ربّ العالمين. لكن ماذا عن الأدلّة التي ينهض بها القرآن الكريم أو الفكر التوحيدي في إثبات هذه الدعوى والبرهنة عليها؟

٥ ـ الأدلّة على توحيد الربوبية

حفل القرآن الكريم والنصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام بالعديد من الاستدلالات على إثبات توحيد الربوبية والتدبير، كما قدّم الفكر الديني على مستوييه الفلسفي والكلامي مساهمات على هذا الصعيد. وبذلك يمكن الحديث عن نمطين من الاستدلال نقليّ وعقليّ، نمرّ عليهما كما يلي:

أ ـ الدليل النقلي

تحسن الإشارة بدءاً إلى أنّ أدلّة القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام وإن وصفت بحسب لغة الاصطلاح بأنّها أدلّة نقلية، إلاّ أنّها في حقيقتها أدلّة عقلية. فما يذكره القرآن الكريم والنصوص الروائية على صعيد أصول

---

(١) الرعد: ٢.

(٢) السجدة: ٤ ـ ٥.

(٣) الجاثية: ٣٦ ـ ٣٧.

المعارف والمعتقدات ليست أموراً تعبّدية وإنّما هي استدلالات عقلية، لذلك فإنّ درجها تحت عنوان الدليل النقلي ينمّ عن ضرب من التسامح.

ربّما كان الدليل الأبرز الذي تعرّض له القرآن الكريم وروايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام تبعاً لذلك هو الدليل الذي اكتسب في اللغة العلمية للبحوث المختصّة عنوان دليل التمانع، وهو دليل عقليّ أيضاً، مع التأكيد مجدّداً أنّ النقل ساقه كدليل عقليّ ولم يسقه على نحو تعبّديّ، لأنّ من دأب القرآن حين يعرض مسألة أساسية من مبادئ أصول الدين أنّه يعرضها مع برهانها، وفاقاً للقاعدة القرآنية التي تسجّل صراحةً: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[1]. فما يندرج في نطاق مبادئ الاعتقاد والبناء التحتي للرؤية الكونية، لا يخضع للتعبّد والتقليد وإنّما الحجّة فيه البرهان.

على أنّ ههنا لطيفة دقيقة حَرية بالانتباه، فالقرآن الذي يؤسّس لقاعدة البرهان في مبادئ العقيدة وأصولها ويطالب صراحة بالأدلّة القطعية حجّة على المعتقدات؛ هذا القرآن نفسه يتعامل مع الشرك بوصفه ظاهرة لا يمكن إقامة البرهان على إثباتها[2]، كما يفيد ذلك قوله تعالى: ﴿**فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ**

---

(١) البقرة: ١١١.

(٢) يبدو أنّ الأمر في عدم إمكان قيام البرهان لا يقتصر على الشرك وحده بل يمتدّ ليشمل أصل وجود الله، إذ من المحال إقامة دليل على إنكار وجود الله عن علم ومعرفة. وهذا ما أشارت إليه كتب الكلام قاطبة على ما لخّصه المحقّق الطوسي بقوله: «ومحال أن يؤدّي الاجتهاد إلى الكفر» **نقد المحصل**، ص٤١١. أي من المحال لإنسان أن يجتهد في البحث ثمّ يقوده اجتهاده إلى الإلحاد، ولم يتحقّق لهذه الحالة حتّى مصداق واحد على مرّ التأريخ، ولن يتحقّق. مردّ ذلك إلى أنّ محض التصوّر الحقيقي لوجود الله يستلزم التصديق به، تماماً كما في تصوّر العدد أربعة، فبمجرّد أن يحصل هذا التصوّر يكون مستلزماً لتصوّر زوجيّة هذا الرقم في الآن ذاته.

الحقيقة أنّ من يدّعي إنكار الله لم يستطع أن يتصوّر ولو لمعة من حقيقة الوجود الأعلى، فساقه عجزه هذا ـ وليس الدليل ـ إلى الحكم بنفيه، ومن ثمّ فما ينفيه المنكرون والملحدون هو أوهامهم وخيالاتهم الذهنية التي صنعوا منها إلهاً. =

لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[١] فحيث أثبت التوحيد في الربوبية عاد لينفي إمكان إقامة برهان على إثبات الشرك في قوله: **﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ لاَ بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾**[٢] فقوله **﴿لاَبُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾** صريح في النفي.

عودة مجدّدة إلى برهان التمانع، هذا البرهان الذي أشار إليه قوله سبحانه: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾**[٣]. المقصود من الآلهة في الآية هم الأرباب المتفرّقون على ما يفيده ضمّها إلى قوله سبحانه: **﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[٤].

في كلّ الأحوال تعدّ هذه الكريمة من أمّهات الآيات التي تمّ الاستدلال بها لإثبات التوحيد في الربوبية. بتعبير منطقي؛ الاستدلال في الآية الكريمة مبنيّ على قياس استثنائيّ له مقدّم وله تالٍ[٥]. الأمر المهمّ في كلّ قياس

= يقول أحد المعاصرين: «ما يمكن قوله بحزم أنّه لم يظهر على مدار التاريخ منكر أو شاكّ استطاع استيعاب المفهوم الحقيقي لله ثمّ قاده ذلك إلى إنكاره أو الشكّ فيه. بل يمكن القول إنّه لا يمكن العثور مستقبلاً على حالة كهذه. فالمنكرون للألوهيّة صنعوا لأنفسهم في البدء تصوّراً من بناة أذهانهم بعنوان الله، ثمّ عمدوا إلى إنكاره بعد ذلك دون أن ينتبهوا إلى أنّ تصوّرهم الذهني هذا ليس جديراً بالتطابق مع المفهوم الحقيقي لله» (محمّدتقي جعفري، مجلّة كيهان الثقافي، السنة١٩٩٢، العدد ١١، ص٢١ بالفارسية). لهذا السبب ـ ربّما ـ لم يعبأ القرآن الكريم كثيراً في الاستدلال على إثبات أصل وجود الله، ولم يولِ هذا الجانب اهتماماً يُذكر.

(١) المؤمنون: ١١٦.

(٢) المؤمنون: ١١٧.

(٣) الأنبياء: ٢٢.

(٤) يوسف: ٣٩.

(٥) هذا القياس الاستثنائي المركّب من هذا المقدم والتالي قد يعبّر عنه البعض أنّه قياس شَرطيّ، لكنّه قياس استثنائيّ كما ألمح إليه ابن سينا من أنّه حين يكون اللازم أو نقيضه، وبالجملة أحد طرفي المطلوب، مذكوراً في القياس بالفعل بوجه ما، فهو =

استثنائيّ مركّب من مقدّم وتالٍ ومن شرطية، أنّه لابدّ فيه من إثبات أمرين:

١ ـ التلازم بين المقدم والتالي.

٢ ـ بطلان التالي.

بتطبيق هذه الآلية البرهانية على المقام، يكون المطلوب أوّلاً إثبات التلازم بين تعدّد الآلهة والأرباب وبين فساد السماوات والأرض. ثمّ ثانياً إثبات أنّ السماوات والأرض ليست فاسدة وإنّما هي على نظم واحد متقن ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾[1] كما قوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[2].

المقدّمة الأولى: بالنسبة للأمر الأوّل المتمثّل في إثبات التلازم بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض، توفّر فكر المسلمين على ذكر وجوه عدّة تكشف عن عمق تفكيرهم في هذه المجالات[3]، نختار من بينها أحدها. نقطة البداية في هذا الوجه: لو فرضنا تعدّد الآلهة، فمعنى ذلك أنّ كلّ إله يخلق ما ينسجم معه ويسانخه ويشاكله، وذلك لما ثبت في محلّه عقلاً ونقلاً، يكفينا في ذلك ما يصرّح به القرآن: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾[4]. فلو كان الآلهة

= استثنائي، وبحسب نصّه: وهذا أسمّيه استثنائياً والجمهور يسمّونه شرطياً. ينظر: الشفاء ـ المنطق، ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، طبعة مصوّرة عنها في قم، ج٢، ص١٦٠.

(١) السجدة: ٧.

(٢) النمل: ٨٨.

(٣) ينظر على سبيل المثال: ده مقاله پيرامون مبدأ ومعاد (**عشر مقالات حول المبدأ والمعاد**) جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤٠٥هـ، ص١٤٢ فما بعد؛ نهاية الحكمة، ص٢٧٩ فما بعد؛ **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ج٢، ص٤١٢ فما بعد؛ الإلهيات، ج١، ص٤١١ فما بعد؛ **الميزان في تفسير القرآن**، ج١٤، ص٢٦٦ فما بعد، وكذلك أجزاء أخرى من التفسير.

(٤) الإسراء: ٨٤.

متعدّدين، فسيتصرّف كلّ إله على شاكلته، والنتيجة سيرتبط كلّ جزء من العالم بإلهه، فهذا الجزء يرتبط بإلهه وذاك بإلهه وهكذا. وحينئذ لا يترابط أجزاء العالم على نسيج نظام واحد ولا يسوده النظام الكلّي العام، وهذا معناه فساد السماوات والأرض، حيث يأخذ كلّ إله بجزء. هذا المعنى هو الذي يشير إليه النصّ الفلسفي التالي: «على أنّه لو فرض كثرة الأرباب المدبّرين لأمر العالم كما يقول به الوثنية، أدّى ذلك إلى المحال من جهة أخرى، وهو فساد النظام.

بيان ذلك أنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بالآحاد، ولا آحاد إلاّ مع تميّز البعض من البعض، ولا يتمّ تميّز إلاّ باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر فيغاير بذلك الآخر ويتمايزان، كلّ ذلك بالضرورة.

فلو كان أرباب متفرّقون سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكلّ جهة من جهات النظام العالمي العامّ ربّ مستقلّ في ربوبيّته كربّ السماء والأرض وربّ الإنسان وغير ذلك، أدّى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه»[1].

هذا عن التحليل العقلي. أمّا من جهة القرآن الكريم نفسه، فقد أبانه على نحو استدلاليّ واضح، كما في الآية الكريمة: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَد وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِله بِمَا خَلَقَ**﴾[2]. فلو كان مع الله آلهة أخرى تشترك في الربوبية والتدبير، لانصرف كلّ إله إلى الذي خلقه لتدبيره، فينعزل هذا الجزء من العالم عن ذاك وهكذا. من البحث التفسيري نقتبس النصّ التالي: «قوله: ﴿**إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ**﴾ حجّة على نفي التعدّد ببيان محذوره إذ لا يتصوّر تعدّد الآلهة إلاّ ببينونتها بوجه من الوجوه بحيث لا تتّخذ في معنى ألوهيتها وربوبيّتها، ومعنى ربوبيّة الإله في شطر من الكون ونوع من أنواعه تفويض التدبير فيه إليه، بحيث يستقلّ في أمره من غير أن يحتاج فيه إلى

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨١.

(٢) المؤمنون: ٩١.

شيء غير نفسه حتّى إلى من فوّض إليه الأمر. ومن البيّن أيضاً أنّ المتباينين لا يترشّح منهما إلاّ أمران متباينان.

ولازم ذلك أن يستقلّ كلّ من الآلهة بما يرجع إليه من نوع التدبير وتنقطع رابطة الاتحاد والاتصال بين أنواع التدابير الجارية في العالم، كالنظام الجاري في العالم الإنساني عن الأنظمة الجارية في أنواع الحيوان والنبات والبرّ والبحر والسهل والجبل والأرض والسماء وغيرها، وكلّ منها عن كلّ منها، وفيه فساد السماوات والأرض وما فيهنّ»[(١)].

من البحث التفسيري أيضاً نقرأ النصّ التالي في إثبات التلازم بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض، حيث يعقّب الطباطبائي على قوله سبحانه: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾ بما نصّه: «وتقرير حجّة الآية أنّه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً متباينين حقيقة، وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم، فيتفاسد التدبيرات وتفسد السماء والأرض»[(٢)].

هكذا اتّضح التلازم بين تعدّد الآلهة وبين فساد العالم[(٣)]. بيدَ أنّ القرآن لم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٥، ص٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٢٦٧.

(٣) لقد بسط القول في هذه المقدّمة الشيخ جوادي آملي في دراسة قديمة تعود إلى سنة ١٣٩٤هـ واضحة سهلة المأخذ. ثمّ أورد ما أثير عليها من إشكالات منها الشرور والتنازع المشهود في العالم المادّي بين العلل القوية والعوامل الضعيفة، كما عرض لبعض وجوه الاعتراض الناشئة عن فرضيات أخرى في البحث من قبيل أنّ التنازع المفضي إلى الاختلاف ينشأ إمّا عن الجهل، أو عن العجز، وما دام الحديث يدور عن إله (أو آلهة التدبير بحسب الفرض) فلا معنى لنفوذ مثل الجهل والعجز إليهما، ومن ثمّ فهي جميعاً عالمة بالمصلحة الواقعية والنظام الأتمّ، قادرة بما هي عالمة به، فإذن لا يظهر الفساد، لأنّه لا مجال لنفوذ الاختلاف والتنازع فيما بين تدابيرها، وهي جميعاً تدبّر على وفق علمها بالمصلحة الواقعية والنظام الأصلح الذي ليس له إلاّ صورة واحدة عندها جميعاً. =

يكتف بل راح يزيد على قوله: ﴿**لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ**﴾ ببيان محذور آخر، هو: ﴿**وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾. فهناك إذن لازم آخر يلزم من تعدّد الآلهة وتعضّي وحدة الربوبية والتدبير تحدّثت عنه الآية بصراحة. هذا الجانب أوضحه الفكر التفسيري بما نصّ عليه: «وقوله: ﴿**وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ محذور آخر لازم لتعدّد الآلهة تتألّف منه حجّة أخرى على النفي. بيانه أنّ التدابير الجارية في الكون مختلفة، منها التدابير العرضية كالتدبيرين الجاريين في البرّ والبحر والتدبيرين الجاريين في الماء والنار، ومنها التدابير الطولية التي تنقسم إلى تدبير عامّ كلّي حاكم وتدبير خاصّ جزئيّ محكوم، كتدبير العالم الأرضي وتدبير النبات الذي فيه، وكتدبير العالم السماوي وتدبير كوكب من الكواكب التي في السماء، وكتدبير العالم المادّي برمّته وتدبير نوع من الأنواع المادّية.

فبعض التدبير وهو التدبير العامّ الكلّي، يعلو بعضاً. بمعنى أنّه بحيث لو انقطع عمّا دونه بطل ما دونه لتقوّمه بما فوقه، كما أنّه لو لم يكن هناك عالم أرضيّ أو التدبير الذي يجري فيه بالعموم، لم يكن عالم إنسانيّ ولا التدبير الذي يجري

= لقد عرض آملي لذلك كلّه وعالجه بإجابات تفصيليّة، ملخّصها أنّ إشكال الشرور أجنبيّ على الموضوع ولا صلة له به، وبالنسبة إلى تزاحم الأسباب والعلل استند في الجواب إلى التمييز بين مسارين في هذا التزاحم، مسار ينتج فيه تفاسد العلّتين وهما تحت تدبيرين، ومسار ينشأ فيه التفاسد والعلّتين تحت تدبير واحد، والمنفيّ هو الأوّل وموضع الإشكال هو الثاني الذي لا إشكال فيه لأنّه من قبيل تعارض كفّتي الميزان واتّحاد هذا التعارض لخدمة ما يريده صاحب الميزان ويحقّق له غرضه، ومن ثمّ فلا ينشأ عن مثل هذا النمط من التعارض والتنازع الفساد، بل التكامل وتحقّق الغرض.
أمّا بشأن الإشكال الثالث فقد دفعه بعد أن أغضى الطرف عن جواب أمثال القاضي عبد الجبّار والفخر الرازي، بالإحالة إلى ضرورة الركون إلى تصوّر صحيح لمعنى الله والإدراك السليم لمفهوم الصانع. فمثل هذا التصوّر والإدراك كافٍ لدفع الفرضيات الأخرى ونقضها. ينظر: **عشر مقالات عن المبدأ والمعاد**، مصدر سابق ص١٤١ـ١٥٦.

فيه بالخصوص. ولازم ذلك أن يكون الإله الذي يرجع إليه نوع عال من التدبير، عالياً بالنسبة إلى الإله الذي فوّض إليه من التدبير ما هو دونه وأخصّ منه وأخسّ، واستعلاء الإله على الإله محال»[١].

نخلص من جميع ما مرّ إلى إثبات ما نصّت عليه الآية في مقدّمتها الأولى من التلازم بين تعدّد الآلهة والأرباب وفساد النظام الكوني، إذ يلزم من التعدّد فساد هذا النظام الواحد الذي يبسط بأواصره الارتباطية بين أجزاء الكون.

المقدّمة الثانية: التساؤل الذي ينبثق بعد تمام الحديث عن المقدّمة الأولى: ما هو النظام الذي يحكم العالم؟ أنظامٌ متقن أم نظام فاسد؟ إنّما يثار هذا السؤال جرياً على مقتضيات القياس الاستثنائي المركّب الذي تضمّه الآية. فالمطلوب في هذه الخطوة أن يثبت بطلان التالي، أي لا يوجد فساد، ليصار إلى النتيجة المطلوبة: إذن لايوجد تعدّد آلهة. إذ سبق القول إنّه لابدّ في القياس الاستثنائي من إثبات التلازم بين المقدّم والتالي (وقد ثبت في المقدّمة الأولى) ثمّ نثبت بطلان التالي، لكي نأخذ النتيجة متمثّلة ببطلان المقدّم؛ أي بطلان تعدّد الآلهة.

ما هو الجواب الذي يقدّمه القرآن الكريم على السؤال المثار أوّل هذه المقدّمة؟ يسجّل القرآن صراحةً: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[٢]. نصٌّ ممتلئ الدلالة على أنّ النظام الموجود هو النظام الأتقن الذي لا يتخلّله اضطراب ولا ينفذ إليه فساد. على أنّ الأمر لا يقتصر على هذه الكريمة وحدها، بل تطلع علينا مقدّمة سورة الملك بمشهد يحكي التماسك والترابط والوحدة في النظام الوجودي، وأنّ عالم الإمكان لا ينطوي على أيّ ضرب من النقص والتفاوت والفساد. يقول سبحانه: ﴿**الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٥، ص٦٢.

(٢) النمل: ٨٨.

مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[(١)] .

نقرأ في تفسير الآيتين: «فقد أشير في الآيتين إلى أنّ النظام الجاري في الكون نظام واحد متّصل الأجزاء مرتبط الأبعاض»[(٢)]. ثمّ وإمعاناً في الإيضاح: «فالمراد بنفي التفاوت اتّصال التدبير وارتباط الأشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المترتّبة على تفاعل بعضها في بعض. فاصطكاك الأسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها، كتشاجر كفّتي الميزان وتصارعهما بالثقل والخفّة والارتفاع والانخفاض. فإنّهما في عين أنّهما تختلفان، تتّفقان في إعانة من بيده الميزان فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة»[(٣)].

من الواضح أنّ مفسّرنا ساق مثال «الميزان» درءاً لإشكال قد يذهب إلى أنّ واقع التضادّ والتزاحم الموجود في العالم المادّي يقود إلى وقوع الفساد، خاصّة وأنّ هذا التنازع والتزاحم والتضادّ هو ممّا يلازم عالم المادّة. فما أراده بالمثال، أنّ هذا التزاحم هو من النوع الذي يقود إلى التكامل في عالم المادّة، ويفضي إلى إخراج الأشياء من القوّة إلى الفعل، والعلل والأسباب بأجمعها وبما يتخلّلها من روابط وأواصر تنتهي إلى الواجب بالذات، مدبّر الكون ربّ العالمين. ما يؤيّد هذا الاستنتاج ويعضده الفقرة التالية التي جاءت بعد الفقرة السابقة مباشرة، حيث أردف قائلاً: «فقد رتّب الله أجزاء الخلقة بحيث تؤدّي إلى مقاصدها من غير أن يفوّت بعضها غرض بعض أو يفوت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة»[(٤)].

---

(١) الملك: ٣ ـ ٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٩، ص٣٥١.

(٣) المصدر السابق، ص٣٥٠.

(٤) المصدر السابق، ص٣٥٠.

على أنّ المسألة في إثبات بطلان التالي وأنّ النظام الأتقن هو الذي يسود الوجود لا تقتصر على هذه الآية وحدها، بل هناك مشاهد قرآنية كثيرة لها دلالتها على المطلوب. من ذلك قوله سبحانه: ﴿**وَللهِ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَات لِأُولِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[1]. فالضمير «هذا» من المفروض أنّه يعود إلى السماوات والأرض وغيرها من الظواهر الكونية التي أشارت إليها الآيات، ومن ثمّ ينبغي أن يكون الضمير العائد إلى هذا الجمع هو الضمير المؤنّث هذه، لتكون الصيغة: «ربّنا ما خلقت هذه». بيدَ أنّ الاستعمال القرآني جاء بالضمير «هذا». وقد علّل البحث القرآني ذلك، بإرجاع الضمير وإشارته إلى وحدة النظام الذي يحكم عالم الإمكان، وبالتالي لو كانت الآلهة التي تمارس التدبير الكوني متعدّدة للزم من ذلك اختلال هذا النظام، إذ سيكون في كلّ جزء من أجزاء هذا العالم نظام لا علاقة له ولا ارتباط بالنظام الذي يحكم في الجزء الآخر، وهذا على خلاف ما هو موجود بالفعل من الترابط ووحدة النظام الحاكم على الكون ﴿**رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾.

النتيجة

يخلص البحث في الدليل العقلي الذي أقامه النقل وأشاده القرآن الكريم، إلى أنّ كتاب الله أقام برهاناً على وحدة الربوبية لله سبحانه، وقد أثبت بذلك توحيد الربوبية والتدبير من خلال هذا القياس الاستثنائي المركّب من هذا المقدّم والتالي:

---

(١) آل عمران: ١٨٩ ـ ١٩١.

١ ـ لو كان هناك أرباب وآلهة متعدّدون للزم فساد عالم الإمكان، واضطراب حبل الكون والوجود وتخلخل أمر السماوات والأرض.

٢ ـ والتالي باطل؛ لما ذكره القرآن في مشاهد متعدّدة على الاتساق في النظام الكوني والانسجام الكائن بين أجزاء الوجود.

٣ ـ فإذن المقدّم مثله وهو تعدّد الآلهة، وحين يبطل تعدّد الآلهة فلا يكون ثمّة موضع إلاّ لوحدة التدبير والربوبية لله ربّ العالمين. وهو المطلوب.

إشكال الفساد وجوابه

السؤال الذي يمكن أن يواجه الصيغة الاستدلالية الآنفة، هو: هل تنفي تلك الصيغة الفساد نفياً تامّاً ونهائياً من الوجود؟ لو كان الأمر كذلك فكيف نتعامل مع آيات أخرى من كتاب الله تثبت وجود الفساد، كما في قوله سبحانه: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ**﴾[1]، وقوله: ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا**﴾[2]. فكيف تتمّ المواءمة إذن بين المشاهد القرآنية التي مضى الحديث عنها وهي تبيِّن أنّ هذا النظام هو النظام الأحسن والأكثر إتقاناً، وأنّه لا تفاوت ولا فساد في صنع الله الذي أتقن كلّ شيء، وبين تلك التي تتحدّث صراحةً عن وجود الفساد وظهوره؟

الجواب باختصار: أنّ هناك ضربين من الفساد أحدهما الفساد على مستوى العقل النظري والآخر الفساد على مستوى العقل العملي، والحديث في نفي الفساد يدور على مستوى العقل النظري، ومتعلّقه ما يرتبط بالفساد في عالم الإمكان، في حين أنّ الآيات التي تتحدّث عن إثبات الفساد إنّما تعني به الفساد على مستوى العقل العملي، الذي يعني باختصار كلّ ما يرتبط بإرادة

---

(١) الروم: ٤١.

(٢) النمل: ٣٤.

الإنسان وفعله وعمله وما يمارسه في العالم من نشاط على الصُعُد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وعلى مستوى العلاقات الإنسانية في نطاق الأسرة والمجتمع الواحد أو في نطاق العلاقات بين الشعوب والأمم.

حديث القرآن وما ذهب إليه من أنّه لو تعدّدت الآلهة والأرباب للزم من ذلك الفساد، لا يريد أن ينفي ضروب الفساد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وما إلى ذلك، لأنّ هذه مرتبطة بالعقل العملي، ولها صلة ببُعد آخر من الفساد يثبته القرآن ولا ينفيه، وإن كان لا يرتضيه ويعدّه قبيحاً. إنّ ما يركّز عليه القرآن وينفيه هو الفساد بمعنى انفساخ النظام الذي يحكم عالم الإمكان، واضطراب النسق الوجودي الأحسن.

فالفساد في الاستعمال القرآني جاء على نحوين؛ فساد مرتبط بالعقل النظري وفساد مرتبط بالعقل العملي. وما يلزم من تعدّد الآلهة والأرباب وينفيه القرآن نفياً قاطعاً، هو الفساد الذي يرتبط بالعقل النظري، وبانفساخ هذا العالم، ومن ثمّ فهو ينفي وجود التفاوت والنقص والتضادّ بين أجزاء العالم بما يؤدّي إلى اختلال النظام الأحسن. أمّا الآيات التي أشارت إلى وجود الفساد وظهوره فهي في معرض الحديث عن الفساد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وما إلى ذلك ممّا يرتبط بالعقل العملي، ووقوع هذا الفساد ممكن، بل واقع، لكنّه قبيح ولا يرتضيه القرآن.

هكذا يتّضح أنّ الفساد الذي تنفيه المجموعة الأولى من الآيات هو غير الفساد الذي تثبته المجموعة الثانية، وبذلك يرتفع التعارض بالجمع بينهما من خلال هذا التمييز بين الدائرتين.

ب: الدليل العقلي

في البدء ينبغي التأكيد مجدّداً بأنّ البرهان الذي أشاده القرآن الكريم ومضت الإشارة إليه، هو برهان عقليّ معروف في اللغة العلمية ببرهان التمانع. وإنّما أدرجناه تحت عنوان الدليل النقلي لأنّه جاء عن طريق النقل، وأنّ

النقل هو الذي أسّس له، لا أنّه أمر تعبّديّ. وبذلك فإنّ إدراجه تحت عنوان الدليل النقلي ينطوي على ضرب من التسامح كما سلفت الإشارة.

ومع أنّ الدليل العقلي الذي أسّس له القرآن يعدّ دليلاً وافياً في إثبات توحيد الربوبية ووحدة التدبير الألوهي للوجود، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع الفكر التوحيدي من إنتاج أدلّة أخرى من خلال قواعد البحث العقلي، نعرض من بينها لوجهين على نحو الاختصار استكمالاً للصورة المنهجية للبحث.

الدليل العقلي الذي سنتعرّض إليه ينطلق من توحيد الخالقية، فيجعل وحدة الخالق وأنّه واحد لا ثانيَ له، حدّاً أوسط يتمّ الانتقال منه إلى إثبات وحدة التدبير والربوبية، بوجهين يمكن عرضهما كما يلي:

الوجه الأوّل: يتمثّل أساس الاستدلال فيه إلى أنّ الربوبية والتدبير هما حقيقة مرجعهما إلى الخالقية، وأنّ الخالقية تعني الربوبية والتدبير. أمّا توضيحه: فقد مرَّ أنّ ربوبية العالم وتدبيره يعنيان نظم العالم نظماً متقناً يؤدّي إلى إيصاله لكماله المطلوب وتحقّق الغرض المنشود والغاية المترتّبة من وجوده. والسؤال: ألا توجد روابط بين أجزاء الكون وأشياء الوجود؟ الارتباط واضح جليّ يلمسه الإنسان بالوجدان. فالإنسان العادي يدرك أنّه لولا الماء لما استطاع أن يعيش، ولولا الغذاء لما دامت له حياة، ولولا الجاذبية لما استطاع أن يستقرّ، وهكذا إلى ملايين الروابط الجليّة والخفيّة.

إذن فمعنى التدبير هو إيجاد هذه العلائق والارتباطات بين أشياء الوجود ومكوّناته على نحو خاصّ لبلوغ غاية معيّنة. وحين يكون هذا هو معنى التدبير فكأنّك قلت إنّ الله خلق الأشياء وروابطها بعضها مع بعض، وإنّما هو التحليل العقلي الذي يقود إلى التجزئة لأغراض تمليها المعرفة. معنى ذلك أنّنا في الحقيقة ـ وخارج نطاق التجزئة العقلية لأسباب معرفية ودراسية ـ لسنا بإزاء وجودين، الأشياء وروابطها، بل الأشياء وروابطها شيء واحد.

للتوضيح، حين نقول عليّ أبيض فنحن هنا إزاء شيئين: عليّ والبياض، فالبياض قد يوجد وقد لا. ولكن حين نتحدّث عن عليّ الموجود الممكن، فلا نتحدّث عن علي وعن إمكان عارض عليه، بحيث يكون علي شيئاً وإمكانه شيئاً آخر وعرضاً زائداً عليه كاللون، بل هو نفسه. هكذا الحال بالنسبة لوجود هذه الأشياء التي يحفل بها عالم الإمكان وارتباطاتها، فهما شيء واحد.

لو أخذنا الإنسان مثالاً فهو مخلوق على نحو مضطرّ فيه إلى هذه العلائق بينه وبين الأشياء، كما هو عليه الحال في علاقته مع الهواء والماء والغذاء والضياء، بحيث لو فصلناه عن هذه الارتباطات لانتهى وجوده. وبذلك فإنّ هذه الارتباطات أُخذت في نحو وجود هذا الموجود، لا أنّ هذا الموجود شيء والارتباطات شيء آخر وراء وجوده. تماماً كالسمك الذي خُلق بنحو له ارتباط مع الماء، فليس للسمك وجود ولارتباطه بالماء وجود آخر، بل هذا الوجود هو نحو وجود لا يمكنه أن يعيش إلاّ في الماء.

حين تكون هذه المقدّمات واضحة، تكون المعادلة كما يلي: الربوبية أو التدبير هو إيجاد الارتباط بين الأشياء، والارتباط مرجعه إلى نحو الوجود، ونحو الوجود أوجده الخالق (أوجده الله). وحيث إنّ الخالق واحد، فالربّ والمدبّر واحد أيضاً. وهو المطلوب.

هذا الوجه يثبت أنّ الربوبية ليست شيئاً وراء الخالقية، بل هي عينها، وهما شيء واحد أو هي شأن من شؤونها، وإن كنّا نفصل بينهما لأغراض الدراسة والبحث، على أنّ الحديث هنا عن الحقيقة لا عن المفهوم، فمفهوم الخلق يختلف عن مفهوم الربوبيّة والتدبير، لكنّهما يرجعان إلى حقيقة واحدة. وما دام الخالق واحداً فالربّ لابدّ وأن يكون واحداً أيضاً.

الوجه الثاني: ينطلق من أنّ مدبّر الأشياء لابدّ وأن يكون واقفاً على أسرار وجودها لكي يستطيع أن يوصلها من خلال تدبيره لها إلى كمالها اللائق وغايتها المنشودة، ومن دون علمه الكامل بها لا يستطيع المدبّر أن يمارس دوره في التدبير، وأن

يسوق كلّ شيء إلى كماله. والآن مَن الأَولَى للقيام بهذه المهمّة والنهوض بها على أتمّ وجه، خالق الأشياء أم غيره؟ من الواضح أنّ الغير لا يستطيع أن ينهض بالدور بكفاءة الخالق. فالخالق يعرف الأشياء وخصائصها وكنهها وجميع ما تنطوي عليه، ومن ثمّ فهو المقدّم على غيره في النهوض بأمر التدبير والربوبية، وما دام الخالق واحداً فالمدبّر والربّ واحد أيضاً، وهو المطلوب.

يقوم هذا الدليل أساساً على إثبات التوحيد في الربوبية والتدبير من خلال التوحيد في الخالقية، وبحسب اللغة المنطقية، يؤخذ التوحيد في الخالقية حدّاً أوسط لإثبات التوحيد في الربوبية. ولا يخفى أنّ عدداً من الآيات التي مرّت في فصول البحث مارست النسق الاستدلالي ذاته، ومن ثمّ فتحت الآفاق أمام البحث العقلي لكي يشيد أبنيته على أساسها.

تبقى إشارة أخيرة إلى الفارق بين الوجهين في تقرير الدليل. ففي الوجه الثاني تمّ التعامل مع الربوبية كشيء والخالقية كشيء آخر، ولكن بالنحو الذي تستلزم فيه الربوبية أن يكون الربّ خالقاً. أمّا الوجه الأوّل فقد كان يفيد بأنّ الربوبية مرجعها إلى الخالقية وهي شأن من شؤونها، بعكس الوجه الثاني الذي استلزمت فيه الربوبية الخالقية، بمعنى أنّ الذي يريد أن يكون ربّاً لابدّ وأن يكون خالقاً.

الخلاصة

١ ـ الربّ في التحديد اللغوي من «التربية»، وهي إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدّ التمام. ولا يقال «الربّ» مطلقاً إلاّ لله سبحانه المتكفِّل بمصلحة الموجودات، وإن كان يجوز استعمال اللفظ لغير الله بالإضافة له ولغيره.

٢ ـ يتأسّس المدلول المفهومي للربّ والربوبية والتدبير على التحديد اللغوي ويستمدّ معناه منه. فتدبير أمرِ العالم: نظمُ أجزائه نظماً متقناً بحيث يتّجه كلّ شيء إلى غايته. هكذا ترجع الربوبية إلى التدبير، ويؤخذ في الاثنين

معنى الحكمة، وإخراج الشيء من القوّة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال.

٣ ـ عند مراجعة التأريخ الديني للإنسانية من النادر أن يمثّل الإلحاد وإنكار وجود الله ظاهرة عامّة في هذا التأريخ، بعكس الشرك الذي يعكس إيماناً بالخالقية وإنكاراً للربوبية. فالقرآن يتحدّث عن هذه المفارقة بكثافة، مفارقة إيمان هذه الشعوب والأمم بالله خالقاً والتجائها في الوقت ذاته إلى أرباب متفرّقة بدعوى أنّ هذه الأرباب والآلهة تملك تفويضاً من الخالق في التدبير.

كأيّ ظاهرة عقدية في تأريخ الإنسان قديماً وحاضراً، سعت الاتجاهات الشركية لتشييد عقيدتها على فلسفة خاصّة تفيد بأنّ الله أعلى شأواً وأبعد منالاً من أن يتّجه إليه الإنسان بالعبادة، ومن ثمّ فمن الواجب التقرّب إليه بالتقرّب إلى مقرّبيه من خلقه الذين فوّض إليهم تدبير أمر العالم. هكذا استشرى الشرك في الربوبية وصار أساساً للشرك في العبودية والتدبير. وهو ما يفسّر بعض عناية القرآن الكريم وتركيزه على مواجهة هذه الظاهرة الخطرة.

٤ ـ ليس التوحيد عقيدة مفصولة عن الحياة بأبعاده جميعاً، لكن ذلك لا يمنع من أن تكون بعض أبعاده أوشج صلة بالحياة العملية من غيرها، كما هو الحال في التوحيد الأفعالي. وربّما كانت أخطر التبعات التي تبرز على سلوك الإنسان هي تلك التي ترتبط بالشرك في الربوبية، وتفصله عن الارتباط بالله في العبادة والخضوع وتدفعه إلى الالتجاء لما سواه من مخلوقات لا تضرّ ولا تنفع.

انطلاقاً من هذه النقطة مكث البحث مطوّلاً مع مشاهد القرآن، وهي تناقش الاتجاهات الشركية وتكشف عن فساد مرتكزاتها وما تقوم عليه من فلسفة متهافتة تؤمن بالله في الخالقية وتشرك به في الربوبية، فتتّجه لعبادة غيره والخضوع إليه!

٥ ـ انتقل البحث بعد ذلك إلى طبيعة الأدلّة على توحيد الربوبية ووحدة التدبير الإلهي، فمكث طويلاً مع البرهان القرآني الذي يتمركز حول قوله

سبحانه: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾. وهو الدليل الذي نظرت له اللغة الفلسفية بعنوان برهان التمانع، الذي يرتكز بدوره إلى قياس استثنائيّ مركّب له مقدّم وله تال. لقد تمّ إشباع مقدّمات هذا القياس بأوجه تقريرية عديدة مستمدّة من النصوص القرآنية ذاتها ومن منتجات الفكر التفسيري وما أفرزه على هذا الصعيد، لتكون النتيجة في نهاية المطاف، هي: لو كان هناك أرباب وآلهة متعدّدون للزم فساد عالم الإمكان، والتالي باطل؛ لما ذكره القرآن في مشاهد عديدة من اتّساق النظام الكوني، إذن فالمقدم مثله، وهو تعدّد الآلهة، والنتيجة أنّه لا يُتصوّر سوى ربّ العالمين ربّاً لهذا الكون ومدبّراً له.

٦ ـ جاء الفساد في الاستعمال القرآني على نحوين؛ فساد مرتبط بالعقل النظري وفساد مرتبط بالعقل العملي. ما يلزم من تعدّد الآلهة وينفيه القرآن نفياً قاطعاً هو الفساد الذي يرتبط بالعقل النظري وانفساخ العالم. أمّا الآيات التي أشارت إلى وجود الفساد فهي بصدد الحديث عن الفساد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغير ذلك ممّا يرتبط بالعقل العملي. ووقوع هذا الفساد ممكن، بل واقع، لكنّه قبيح ولا يرتضيه القرآن. إذن لا تعارض بين الفساد الذي تنفيه آية ودليل التمانع والفساد الذي تثبته الآيات الأخرى. هذه النقطة تمّت معالجتها في امتداد الحديث عن برهان التمانع.

٧ ـ بعد دليل التمانع تمّ استعراض دليل آخر يقوم أساساً على إثبات التوحيد في الربوبية والتدبير من خلال التوحيد في الخالقية، وعرضه في صيغتين تقريريتين، في الأولى تمّ التعامل مع الربوبية بوصفها حقيقة ترجع إلى الخالقية وهي شأن من شؤونها، ومن ثَمّ مَن يكون خالقاً لابدّ أن يكون ربّاً. أمّا في الصيغة الثانية فقد تمّ التعامل مع الربوبية كشيء والخالقية كشيء آخر، لكن على النحو الذي تستلزم فيه الربوبية أن يكون الربّ خالقاً، ومن ثمّ فمن يريد أن يكون ربّاً لابدّ أن يكون خالقاً.

البحث الخامس

العرش والكرسي

اعتادت منهجية البحث التوحيدي على دراسة علم الله تعالى من خلال محاور أساسية ثلاثة، هي:

١ ـ علم الله بذاته.

٢ ـ علمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، ويُطلَق عليه العلم الذاتي.

٣ ـ علمه بمخلوقاته عند الإيجاد، ويُطلَق عليه العلم الفعلي.

يقع العلم الإلهي عند الإيجاد الذي صاغته اللغة العلمية تحت عنوان «العلم الفعلي»؛ يقع في مقابل «العلم الذاتي». وأبرز الفوارق بين الاثنين أنّ الذاتي عين الذات بينما الفعلي عين الفعل، ثمّ إنّ الذاتي لا متناه لأنّه عين الذات أمّا الفعلي فمتناهٍ لأنّه عين الفعل والفعل متناهٍ، من جهة ثالثة يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنّه ثابت بسيط لا يتغيّر ينطبق عليه جميع ما للذات من صفات لأنّه عينها، بعكس العلم الفعلي الذي هو علم متغيّر حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

أمّا الفرق الرابع فيتمثّل في أنّ للعلم الذاتي مرتبة واحدة هي مرتبة الذات، في حين إنّ للعلم الفعلي مراتب متعدّدة تبعاً لتعدّد مراتب الفعل الإلهي.

لقد أثبتت البراهين العقلية والفلسفية أنّ لفعل الله مراتب متعدّدة، وهي النتيجة ذاتها التي قرّرها النقل قرآناً وسنّة، ومن ثمّ فإنّ للعلم الإلهي مراتب متعدّدة تبعاً لتعدّد مراتب الفعل.

من بين أبرز المراتب التي تحدّث عنها القرآن الكريم في علم الله الفعلي: مرتبة الكتاب المبين، ومرتبة لوح المحو والإثبات، ومرتبة الكرسي ومرتبة العرش. كانت هذه هي خلاصة عامّة لما مرّ علينا في مبحث العلم الفعلي خلال المجلّد الأوّل من الكتاب[١].

لم يتوفّر مبحث العلم الفعلي في المجلّد الأوّل، على تغطية العرش والكرسي برغم أنّهما مرتبتان من علم الله الفعلي. والسبب أنّ هاتين المرتبتين لهما ارتباط وثيق بمسألة الربوبية والتدبير الإلهي لعالم الإمكان، وبذا كان من الطبيعي أن يتأخّر البحث فيهما إلى التوحيد الأفعالي الذي يمثّل مادّة هذا الجزء من الكتاب بعد أن غطّى الجزء الأوّل مبحثي التوحيد الذاتي والصفاتي.

على هذا سيتمّ تناول العرش والكرسي من خلال المحاور التالية:

١ ـ العرش والكرسي في النصّ.

٢ ـ التحليل المفهوميّ.

٣ ـ تحليل مستأنف في ضوء النصّ.

١ـ العرش والكرسي في النصّ

حظيت هاتان الحقيقتان بعناية وافرة من القرآن الكريم والنصّ الحديثي الشريف، على النحو الذي يسمح بتناولهما في ضوء هذين المنطلقين معاً.

أ: **في القرآن الكريم**: لم يرد ذكر الكرسي في القرآن إلاّ في آية واحدة هي المشهورة بآية الكرسي، حيث قوله سبحانه: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾[٢]. من الواضح أنّ هذا الاستخدام ينطوي في دلالته على السلطنة والتدبير والربوبية، بقرينة قوله:

(١) يُنظر: التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، ج١، ص٢٦٥ ـ ٣١٨.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

«ولا يؤوده حفظهما» أي حفظ السماوات والأرض. وهي الدلالة ذاتها التي تطويها آيات العرش.

أمّا العرش فقد ورد ذكره في آيات كثيرة، منها قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَات بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]. الآية واضحة الدلالة في ارتباط مقام العرش بعالم التدبير والربوبية، تماماً كما هو الحال في آية الكرسي.

على أنّ المفهوم الدلالي هذا لا يقتصر على هذه الآية وحدها بل يمتدّ ليشمل آيات كثيرة أخر، منها قوله: ﴿**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾[2]، كذلك قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيع إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ**﴾[3]. تتحدّث هذه الآية صراحةً عن أنّ استواء العرش كان لأجل تدبير الأمر وممارسة شأن الربوبية في عالم الإمكان وعلى نطاق الوجود. أمّا ما تحدّثت به عن الشفاعة فالمقصود به الشفاعة التكوينيّة التي ترجع إلى النظام العلّي ومبدأ السببيّة؛ وعليه يكون الإذن في الآية هو الإذن التكويني.

مرّة أخرى لا تقتصر النصوص القرآنية التي ذكرت العرش وما يرتبط به من خصائص وأمور على هذه الآيات، بل هناك المزيد كمثل قوله سبحانه: ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[4]، وقوله: ﴿**فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا**

---

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) التوبة: ١٢٩.

(٣) يونس: ٣.

(٤) طه: ٥.

يَصِفُونَ﴾[١]، وقوله: ﴿فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[٢]، وقوله: ﴿اللهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَتَرَى المَلاَئِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾[٤]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[٥]، وقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[٦]، وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٧]، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾[٨]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيم * ذِي قُوَّة عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾[٩]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ المَجِيدُ﴾[١٠]، وقوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[١١].

ب: **في الحديث الشريف**: حفلت النصوص الروائية من الفريقين بالعديد من الأخبار عن العرش والكرسي، بعضها يصل حدّ التطابق.

١ ـ عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ قال: **علمه**»[١٢].

---

(١) الأنبياء: ٢٢.
(٢) المؤمنون: ١١٦.
(٣) النمل: ٢٦.
(٤) الزمر: ٧٥.
(٥) غافر: ٧.
(٦) غافر: ١٥.
(٧) الزخرف: ٨٢.
(٨) الحديد: ٤.
(٩) التكوير: ١٩ ـ ٢٠.
(١٠) البروج: ١٤ ـ ١٥.
(١١) الحاقّة: ١٧.
(١٢) التوحيد، الباب ٥٢، ح١، ص٣٢٧.

٢ ـ كذلك جاء في الخبر عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ قوله: «**السماوات والأرض في الكرسي، والعرش هو العلم الذي لا يقدر أحد قدره**»[١].

لهذين الحديثين دلالة واضحة على أنّ العرش والكرسي هما من مراتب علم الله التي لها صلة وثيقة بتدبير العالم وممارسة شؤون الربوبية فيه.

٣ ـ من النصوص الروائية ذات الدلالة على أنّ العرش هو من مراتب العلم الفعلي التي تتّصل بالتدبير، الكلام الذي جرى بين الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وأبي قرّة المحدّث. فحين استأذن أبو قرّة في الدخول على الإمام الرضا، سأله عن الحلال والحرام، ثمّ انعطف الكلام إلى أمور عقيدية ترتبط بالتوحيد وبالعرش تحديداً، إذ كان في ذهن أبي قرّة التباسات عديدة عن العرش وحمله يكشف عنها كلامه وطبيعة أسئلته، فكان من بين توضيحات الإمام قوله له: «**العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شيء**»[٢]. ومن الواضح أنّ قول الإمام: «**وعرش فيه كلّ شيء**» يدلّ على مقام التدبير، كما يدلّ عليه أيضاً وصفه له بأنّه «**اسم علم وقدرة**»

٤ ـ سُئِل أمير المؤمنين عليه السلام عن قول الله سبحانه: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ فقال: «**إنّ السماء والأرض وما فيهنّ من خلق مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله**»[٣]. في الحديث دلالة على أنّ الكرسي مركز من المراكز الأساسية للتدبير الربوبي للوجود وعالم الممكنات.

٥ ـ سأل رجل الإمام الصادق عليه السلام: الكرسي أكبر أم العرش؟ فقال الإمام في جوابه: «**كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه، فإنّه أعظم**

---

(١) التوحيد، الباب ٥٢، ح٢، ص٣٢٧.

(٢) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب العرش والكرسي، ح٢، ص١٣١.

(٣) البرهان في تفسير القرآن، طبعة دار الوفاء، ج١، ح١٢، ص٢٤٢.

من أن يحيط به الكرسي». ثمّ تسلسل الإمام في إيضاح سلسلة مخلوقات الله سبحانه، إلى أن قال: «ثمّ خلق الكرسي فحشاه السماوات والأرض، والكرسي أكبر من كلّ شيء خلق، ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسي»[١].

٦ ـ عن أبي ذرّ، قال: يارسول الله صلّى الله عليه وآله ما أفضل ما أنزل عليك؟ قال: **آية الكرسي، ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة، ثمّ وأنّ فضل العرش على الكرسي كفضل فلاة على الحلقة**»[٢].

لقد مرَّ بأنّ من فروق العلم الفعلي عن العلم الذاتي، أنّ الفعلي ذو مراتب ترتبط بمراتب الوجود الإمكاني نفسه، ومن ثمّ جازت المقايسة بين العرش والكرسي في المقام والمرتبة. أيّاً ما كان الأمر، فقد أوضحت النصوص الروائية عظمة الكرسي، ثمّ عادت لتكشف عن النسبة بينه وبين العرش، وأنّ الأخير أعظم من الكرسي، وما الكرسي إلى العرش إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة كما في المثال النبويّ الذي أجاب فيه عن سؤال أبي ذرّ الغفاري.

٢ـ التحليل المفهومي

مع أنّ العقل الإسلامي يبدو وثّاباً جريئاً في تناوله لعدد كبير من القضايا والمفاهيم التي ترتبط بالعقيدة والشريعة وما يحيط بهما، إلاّ أنّه لم يستقرّ على رؤى ونظريات موحّدة بإزاء هذه القضايا والمفاهيم. وهذه هي طبيعة الفكر.

خمسة اتجاهات

بالنسبة إلى مفاهيم العرش والكرسي وما يماثلها كالكتاب المبين واللوح والقلم وغير ذلك، شهد مسار التفكير الإسلامي عدداً من النظريات أو الاتجاهات، يمكن الإيماءة إليها كما يلي:

---

(١) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ح١٩، ص٢٤٢.

(٢) المصدر السابق، ح١٧، ص٢٤٢.

١ ـ المنحى التعطيلي الذي يرى أصحابه بأنّ ارتياد البحث في هذه المفاهيم القرآنية والدينية بدعة وهو حرام شرعاً. لقد نشأت هذه النظرة ونمت في كنف اتجاه من الصحابة بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وآله متأثّرة بالمناخ الذي أشاعته مؤسّسة الخلافة والخط الذي انتهجته على الصعيد العلمي، هذا الخط الذي يقضي بتعطيل البحث في هذه الجوانب من المعرفة الدينية، والحؤول دون السؤال عنها، وأحياناً فرض العقوبة على السائل.

لايخفى أنّ هذا المنحى التعطيلي لا يزال يحظى برصيد في واقع المسلمين الحاضر، بما له من منظِّرين وأنصار، وإن كان يمضي إلى انحسار.

يرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيليّة مناهضة للعقل، تحرم عليه حقّه في المعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جُبل عليه من غريزة البحث والتفكير، كما أنّها تتقاطع بالكامل مع الكتاب والسنّة فيما حثّا عليه من تدبّر وتفكير.

٢ ـ ثَمّ نزعة نشأت في حياة المسلمين الفكرية لم تكن أقلّ خطلاً من سابقتها، فقد برزت اتجاهات في تأريخ الفكر الإسلامي حملت هذه الحقائق على ظاهر معناها ومصاديقها المادّية. فالعرش عند ذوي هذه النزعة مخلوق كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله تعالى مستوٍ عليه كاستواء ملوك البشر على عروشهم، والكرسيّ مثله!

هؤلاء هم المشبّهة والمجسِّمة من المسلمين الذين نزلوا بحقائق التوحيد من مستواها التنزيهي الرفيع، إلى واقع مادّي ضيّق، وقد فاتهم أنّ القرآن والسنّة والعقل تجتمع على مناهضة رؤيتهم وتُقاطِعها بالكامل، وهي تنزّه ربّ العالمين أن يماثل شيئاً من خلقه أو يشبهه في ذات أو صفة أو فعل.

٣ ـ هناك نظرية اعتمدت في تقديم تفسيرها للعرش والكرسي وما شابه على علم الهيئة بصيغته البطليموسية القائمة على نظرية الأفلاك التسعة. فالعرش عند أصحاب هذا الاتجاه مثلاً هو الفلك التاسع المحيط بالعالم

الجسماني، وفي جوفه مماسّاً به الكرسي وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفهاالأفلاك الكلّية السبعة، إلى آخر أقوالهم وفرضيّاتهم وتطبيقاتهم.

من الواضح أنّ فرضيات الهيئة القديمة تتعارض مع ظواهر القرآن، وهي إلى ذلك لم تصمد أمام الترقّي العلمي الذي حقّقته الإنسانية خلال القرون الأخيرة. لكن مع ذلك كلّه يبدو أنّ ثمّة من لا يزال غير متحرّر كلّياً بعد من تأثيرات الأفلاك البطليموسية، فهي حاضرة في درسه وفي وعيه العلمي!

٤ ـ يتمثّل جوهر هذه النظرية (الرابعة) في أنّه ليس هناك مصاديق أو حقائق خارجية اسمها العرش والكرسي واللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات والقلم وما إلى ذلك، بل هي محض استعمال كنائيّ عن أمور. فـ «**استوى على العرش**» مثلاً هو كناية عن استيلائه سبحانه على عالم الخلق، أو أنّ الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور، وهكذا من دون أن يكون وراء هذه الألفاظ حقائق واقعية موجودة في الخارج.

يلتقي على هذه النظرية في الفكر العقَدي لفيف من القدماء والمعاصرين، وهي تواجه مشكلة أساسية في تفريغ النصّ الديني من دلالته على حقائق واقعية ومصاديق خارجية وراء هذه الألفاظ، وتحوّله إلى إطار لفظيّ فارغ تمتلئ دلالته من الإيماءات والكنايات والمواضعات الاعتبارية. وربّما هذا ما يصلها مع نزعة حديثة نشأت في الفكر الأوربي وتسلّلت إلى واقع فكر المسلمين تحت عنوان «الهرمينيوطيقا» لا تزال تثير كثيراً من الجدل والخلاف في تحديد مدلولها والمراد منها على وجه الدقّة.

٥ ـ برزت نظرية في نمط التفكير الإسلامي إزاء هذه الحقائق تفيد أنّ هذه الأمور وإن كانت تنطوي على مفهوم واحد، إلاّ أنّها يمكن أن تكون مختلفة المصاديق، بعضها مادّي وبعضها مجرّد. فعندما يستخدم القرآن الكريم ألفاظ الميزان، القلم، العرش، الكرسي واللوح فليس من الضروري أن تنطوي هذه

المفاهيم على مصداق واحد هو المصداق المادّي، بل يمكن للمصداق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشمل بالإضافة إلى المصداق المتداول والمألوف في حياتنا الحسّية مصاديق أخرى فوق العالم المشهود.

لهذه النظرية بذور كامنة في ممارسات علمية سابقة، اكتشفت المتابعة بعض حلقاتها التي تمتدّ بها إلى أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، بيدَ أنّها اكتسبت طابعاً تنظيرياً مع عَلَمين من رادة الفكر الفلسفي والإسلامي خلال القرن الحادي عشر الهجري هما صدر الدين الشيرازي (ت : ١٠٥٠هـ) ومحمّد محسن الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) المشهور بالفيض، على ما يشهد للأوّل كتابه «مفاتيح الغيب»، وللثاني كتابه «تفسير الصافي» خاصّة مقدّمات التفسير، وإن كان الثاني قد نقل عن الأوّل رؤيته بالعبارات ذاتها بما يكاد يشبه الشكل الحرفي.

مع رائد آخر من رادة البحث القرآني تحوّلت هذه النظرية إلى قاعدة من أهمّ القواعد التي تدخل في بناء وتكوين منهجه التفسيري، بل إلى مفتاح منهجيّ أساسيّ استطاع توظيفه والإفادة منه ليس في مفهومي العرش والكرسي وحدهما، بل امتدّ به على نطاق واسع شمل عدداً كبيراً من الحقائق القرآنية والدينية، أعني به السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) صاحب كتاب «الميزان في تفسير القرآن».

انطلاقاً من النظرية الخامسة[١] هذه سنمضي مع البحث في بيان التحديد المفهومي للعرش والكرسي، بادئين بمكثة قصيرة مع المعنى اللغوي وما يمكن أن يقدِّمه من دلالات على هذا الصعيد.

أ: **الكرسيّ**: وهو في لغة التعامل الاجتماعي اسم لما يُقعد عليه. أمّا في

---

(١) مضى الحديث مفصّلاً عن هذه الاتجاهات الخمسة في مسار الفكر الإسلامي خلال الجزء الأوّل من الكتاب. ينظر: التوحيد، ج١، ص٢٨٩ ـ ٣٠٠.

الجذر اللغوي فهو مشتقّ من «كرس»، والكِرسُ أصل الشيء، أي المتلبّد والمجتمع، وكلّ مجتمع من الشيء كرس، ومنه الكراسة للمتكرّس من الأوراق، وكرّستُ البناء فتكرّس، والكرُّوس المتركّب بعض أجزاء رأسه إلى بعضه لكبره[1].

سلفت الإشارة مرّات إلى أنّ التحديد المفهومي ربّما يأتي امتداداً للمعنى اللغوي مؤسّساً عليه. وعندئذ يكون المعنى اللغوي هو البناء التحتي الذي يُشيِّد عليه المعنى الاصطلاحي دلالته ويستمدّها منه. ويبدو أنّ هذه قاعدة مطّردة في كثير من الألفاظ، حيث يأتي المفهوم الاصطلاحي مستمدّاً من اللغة، من دون أن يتصادم ذلك مع النظرية الخامسة التي عرضنا لها قبل قليل.

فهذه النظرية لا تريد إلغاء المفهوم، وهي بنحو أَوْلى لا تهدف إلى إلغاء المعاني اللغوية، إنّما ينصبّ كلّ اهتمامها على عدم حصر المصداق الخارجي للمفهوم في المجال الاجتماعي والعرفي المتداول في نطاق عالم الحسّ والمادّة، إذ هناك للمفهوم الواحد أكثر من مصداق، يمتدّ بعضها إلى ما وراء عالم المادّة. النظرية الخامسة إذن لا تلغي لا المعاني اللغوية للألفاظ ولا مدلولاتها المفهومية، إنّما تقول بتعدّد المصاديق للمفهوم الواحد، وبإمكان أن تشمل هذه المصاديق عالم الحسّ والمادّة كما العالم الذي وراءه معاً.

هذه الأبعاد نلمسها مجتمعة فيما ذهب إليه الطباطبائي مثلاً في تحديد مفهوم الكرسي، انطلاقاً من تبنّيه للنظرية الخامسة[2]. يكتب: «قوله تعالى:

---

(١) المفردات في غريب القرآن، مادّة كرس، ص٤٢٨. وقد ذكر أيضاً: روي عن ابن عبّاس أنّ الكرسي العلم. وهذا ما يصل المفهوم بما تبنّاه البحث في المتن من أنّ الكرسي من مراتب العلم الفعلي الداخل في الربوبية والتدبير.

(٢) ينظر صياغة الطباطبائي للنظرية وتحويلها إلى قاعدة منهجية فيما ذكره مقدّمات الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٤ ـ ١٠؛ ج٨، ص١٥٥ ومواضع كثيرة أخرى.

وسع كرسيه السماوات والأرض، الكرسي معروف وسمّي به لتراكم بعض أجزائه بالصناعة على بعض. وربّما كنّي بالكرسي عن الملك، فيقال: كرسي الملك، ويراد به منطقة نفوذه ومتّسع قدرته.

وكيف كان فالجمل السابقة على هذه الجملة، أعني به قوله: ﴿**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ إلى آخره، تفيد أنّ المراد بسعة الكرسي إحاطة مقام السلطنة الإلهي، فيتعيّن للكرسي من المعنى: أنّه المقام الربوبي الذي يقوم به ما في السماوات والأرض من حيث إنّها مملوكة مدبّرة معلومة، فهو من مراتب العلم. ويتعيّن للسعة من المعنى: أنّها حفظ كلّ شيء ممّا في السماوات والأرض بذاته وآثاره، ولذلك ذيّله بقوله: **ولا يؤده حفظهما**»[1].

النصّ واضح في عدم تخطّي دلالات المعنى في اللغة، كما أنّ المفهوم الاصطلاحي غير بعيد عن دلالات اللغة، لكن بالكيفيّة التي تتناسب مع مقام الله سبحانه وشأنه في ممارسة الربوبية والتدبير الألوهي.

بيدَ أنّ الأهمّ من ذلك، مرونة الذهن في التعامل مع المصداق ولو تصوّراً. فالطباطبائي يؤمن كبقية أنصار النظرية الخامسة، بوجود حقيقة خارجية ومصداق محدّد للكرسي، غاية الأمر أنّ هذا المصداق لا يتشاكل مع المصداق المادّي الذي نألفه له في نطاق التعامل الاجتماعي في واقعنا الحياتي المعيش، بل هو ممّا يليق بساحة قدسه سبحانه.

أمّا المرتكز الذي تنهض عليه هذه الرؤية في التعاطي مع المفاهيم ومصاديقها، فهي تنطلق من أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة. فالغاية من القلم الكتابة والضبط، ومن ثمّ يمكن أن يكون المصداق هو هذا القلم المادّي الذي أمارس به الكتابة وتدوين النصّ في هذه اللحظة، كما يمكن أن يكون ملكاً في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٦.

الملأ الأعلى يمارس المهمّة ذاتها، ما دام الغرض هو الكتابة. هكذا الأمر في العرش والكرسي حيث يدور البحث.

فإذن هناك فعلاً كرسي لممارسة شؤون الربوبية والتدبير الألوهي للوجود، بيدَ أنّه مصداقاً ليس من سنخ الكرسي الذي نألفه في حياتنا المادّية، بل هو على النحو الذي يناسب شأن ربّ العزّة والجلال، المنزّه عن الانفعال والتغيير والحركة والجسمية وما إلى ذلك من لوازم التوحيد الحقّ.

ب: العرش: وهو في الأصل شيء مسقّف، وجمعه عروش. والعرش شبه هودج للمرأة شبيهاً في الهيئة بعرش الكرم. وسمّي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوّه: ﴿**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ**﴾[1]، كما قوله: ﴿**أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا**﴾[2]، وكنّي به عن العزّ والسلطان والمملكة. وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلاّ بالاسم، وليس كما تذهب إليه أوهام العامّة، فإنّه لو كان كذلك لكان حاملاً له ـ تعالى عن ذلك ـ لا محمولاً، والله تعالى يقول: ﴿**إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ**﴾[3]. وقوله سبحانه: ﴿**ذُو الْعَرْشِ المَجِيدُ**﴾ وما يجري مجراه قيل هو إشارة إلى مملكته وسلطانه لا إلى مقرّ له تعالى عن ذلك.

وقال قوم في العرش هو الفلك الأعلى، والكرسي فلك الكواكب. هذا ما ذكره الراغب[4]، وهو خليط بين الجذر اللغوي والتحديدات العرفية والدينية، كما أنّ الجملة الأخيرة فيه تشير إلى النظرية التي تستند في تفسير العرش والكرسي وما شابه على أساس علم الهيئة بصيغته البطليموسيّة القائمة

---

(١) يوسف: ١٠٠.

(٢) النمل: ٣٨.

(٣) فاطر: ٤١.

(٤) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، مادّة عرش، ص٣٢٩ ـ ٣٣٠.

على نظرية الأفلاك التسعة؛ هذه النظرية التي أنهاها التطوّر العلمي الحديث في مجال الفلك والطبيعة والفيزياء.

مرّة أخرى سنجد أنّ التحليل المفهومي لا يتنكّر للمعنى اللغوي ولا للمفاهيم الأخرى المستمدّة منه أو المؤسّسة من حوله، لكن بعد تطهير هذه المفاهيم من شآبيب المادّة وصَرْف العرش إلى مصداق في العالم الآخر يؤدّي الغرض ذاته، من دون أن يكون موضعاً مادّياً ومحلاً ثابتاً يحيط بصاحب العزّة والجلال سبحانه وهو يمارس تدبير الأمر الألوهي وما يتّصل بالربوبية.

ربما كان الطباطبائي من بين المفسِّرين الذين أشبعوا البحث في مفهوم العرش خلال مواضع متعدّدة من تفسيره، وإن كان ذلك لم يمنعه من توجيه نقد محدّد إلى النظرية أو الاتجاه التعطيلي الذي يرمي إلى حرمان المسلمين من ممارسة البحث والتفكير في هذا الضرب من المعرفة، حيث يقول: «للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة. فأكثر السلف على أنّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه. وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلّع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنّة بدعة»[١].

بعد هذه الإشارة الناقدة يعود الطباطبائي إلى تأسيس التحديد المفهومي للعرش في ضوء دلالات المعنى اللغوي وما يحفّ به من استعمالات لكن في إطار القاعدة المنهجية المشار إليها آنفاً. فبعد أن ينقل كلام «الراغب الإصفهاني» في «المفردات» بأكمله يسعى إلى إضاءة المفهوم وتقريبه بلغة المثال والتداول الاجتماعي، مفتتحاً ذلك كلّه بقوله: «والعرش ما يجلس عليه الملك وربّما كُنّي به عن مقام السلطنة»[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٤٨.

ثمّ يوضح أنّ العادة استقرّت منذ القديم أن يختصّ العظماء من ولاة الناس وحكّامهم ومصادر أمورهم من المجلس بما يختصّ بهم ويتميّزون به عن غيرهم كالبساط والمتّكأ، حتّى آل الأمر إلى إيجاد الأسِرّة والتخوت فاتُّخذ للملك ما يسمّى عرشاً، وهو أعظم وأرفع وأخصّ بالملك، والكرسي يعمّه وغيرَه. واستدعى التداول والتلازم أن يُعرَف الملك بالعرش كما كان العرش يُعرَف بالملك في أوّل الأمر، فصار العرش حاملاً لمعنى الملك، ممثّلاً لمقام السلطنة، إليه يرجع وينتهي، وفيه تتوحّد أزمّة المملكة في تدبير أمورها وإدارة شؤونها.

بعد أن يشير إلى أهمّية بل ضرورة وجود مركز واحد للتدبير والقرار، ويقارب ذلك بالسيرة التي مضت عليها المجتمعات الإنسانية، وكيف أنّ غياب هذه البؤرة المركزية في التدبير والقرار سرعان ما يؤدّي إلى تلاشي الأمم والمجتمعات، يعود ليرسم العلاقة بين هذا المركز الذي يجمع بيده أزمّة الأمور وبين التراتيب الإدارية التي تليه، ليوضح أنّ المركز يطوي في بؤرته وكثافة تمركزه جميع التفصيلات الإدارية التالية التي تصدر على نسق إداريّ نازل، في حين إنّ الأنساق الإدارية التالية تطوي في أحشائها وحدة التدبير الموجودة في المركز. فلو افترضنا أنّ هذا المركز هو رئاسة الوزراء في دولة معيّنة والوزارات هي النسق الإداري التالي في هذا البلد، فإنّ الأمر الصادر من رئاسة الوزراء يتفرّع من خلال الوزارات المختلفة ويتشعّب في عين كونه أمراً واحداً عندما يتحرّك على خطّ نازل من المركز الأعلى إلى ما دونه، في حين يعود للكثافة والتجمّع عندما يتحرّك على خطّ صاعد ليعود أمراً واحداً عند نقطة الذروة المتمثِّلة برئاسة الوزراء.

يقول موضحاً هذا المعنى: «ومن عجيب أمر هذا الزمام وانبساطه وسعته في عين وحدته، أنّ الأمر الواحد الصادر من هذا المقام يسير في منازل

الكراسي التابعة له على كثرتها واختلاف مراتبها، فيتشكّل في كلّ منزل بشكل يلائمه ويُعرَف فيه، ويتصوّر لصاحبه بصورة ينتفع بها ويأخذها ملاكاً لعمله. يقول مصدر الأمر: لِيَجْرِ الأمر، فتأخذه المصالح المالية تكليفاً ماليّاً، ومصالح السياسة تكليفاً سياسيّاً، ومصالح الجيش تكليفاً دفاعياً، وعلى هذا القياس كلّما صعد أو نزل.

فجميع تفاصيل الأعمال والإرادات والأحكام المجراة فيها المنبسطة في المملكة، وهي لا تحصى كثرة أو لا تتناهى، لا تزال تتوحّد وتجتمع في الكرسي حتّى تنتهي إلى العرش، فتتراكم عنده بعضها على بعض وتندمج وتتداخل وتتوحّد حتّى تصير واحداً، هو في وحدته كلّ التفاصيل فيما دون العرش. وإذا سار هذا الواحد إلى ما دونه لم يزل يتكثّر ويتفصّل حتّى ينتهي إلى أعمال أشخاص المجتمع وإراداتهم»[(١)].

يرتّب الطباطبائي على هذا البيان النتيجتين التاليتين:

الأولى: أنّ هذا النظام الوضعي الاعتباري السائد بين البشر مستمدّ لا محالة من نظام التكوين.

الثانية: أنّ الأمر الواحد الذي يصدر عن المركز تفهمه الدوائر التالية على خطّ التدبير والإدارة على نحو مختلف من دائرة إلى أخرى. فهذا أمر واحد لكنه يكتسب في كلّ منزل الصيغة التي تناسبه. ففي عين وحدته يسير في مراتب نازلة، فيتكثّر ويكتسب طابعاً تفصيليّاً يُعرف به بحيث تنتفع به الدوائر الدُّنيا على نحو موائم. ومن ثمّ فإنّ مجموع هذه التكثّرات والتفاصيل هو الأمر الواحد، والأمر الواحد يطوي في أحشائه هذه الكثرة والتفاصيل في عين وحدته.

يركّز الطباطبائي كثيراً على النتيجة الأولى التي تفيد بأنّ ما هو سائد في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٤٩.

النظام الاعتباري مستمدّ من نظام التكوين، ويحثّ على تدبّر النظام الكوني للاطمئنان إلى ذلك. ومن يعاين النظام الكوني يجد أنّ الأمر فيه على هذه الشاكلة. فالحوادث الجزئية تنتهي إلى علل وأسباب جزئية، وتنتهي هذه الأخيرة إلى أسباب أخرى كلّية حتّى تنتهي الأسباب بأجمعها إلى الله سبحانه غير أنّ الله مع كلّ شيء وهو محيط بكلّ شيء، مع أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى ملوك الأرض والقادة والزعماء في العالم الإنساني، لحقيقيّة مُلك الله سبحانه واعتبارية ما سواه.

ففي عالم الكون على اختلاف مراحله مرحلة تنتهي إليها جميع أزمّة الحوادث الملقاة على كواهل الأسباب، وأزمّة الأسباب على اختلاف أشخاصها وأنواعها وترتّب مراتبها هو الذي يسمّى عرشاً. وفي هذا العرش صور الأمور الكونية المدبّرة بتدبير الله سبحانه كيفما شاء، وعنده مفاتح الغيب.

على هذا يكون قوله سبحانه: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ كناية عن استيلائه على ملكه وقيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كلّ ما دقّ وجلّ، ويترشّح منه تفاصيل النظام الكوني ينال به كلّ ذي بغية بغيته، وتُقضى لكلّ ذي حاجة حاجته. ولذلك عقّب حديث الاستواء في سورة يونس في مثل الآية، بقوله: ﴿**يُدَبِّرُ الأَمْرَ**﴾ إذ قال: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ**﴾[1]. فهو سبحانه يرزق في موضع الرزق، ويُحيي في موضع الإحياء، ويُميت في موضع الإماتة، ويُعطي في موضع الإعطاء، ويمنع في موضع المنع، ويقبض في موضع القبض، ويبسط في موضع البسط وهكذا إلى بقيّة ما يرتبط بالتدبير الربوبي للوجود.

وحيث كان العرش هو المركز الذي ترجع إليه جميع أزمّة التدابير الإلهية

(١) يونس: ٣.

والأحكام الربوبية الجارية في العالم، كان لابدّ وأن تحتشد فيه صور جميع الوقائع بنحو الإجمال،[١] وتكون حاضرة عند الله معلومة له. إلى هذا المعنى يشير قوله سبحانه: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾[٢]. فقوله: «يعلم ما يلج» وما يليه، يجري مجرى التفسير للاستواء على العرش، فالعرش مقام العلم، كما أنّه مقام التدبير العامّ الذي يسع كلّ شيء، وكلّ شيء في جوفه[٣].

هذا الذي يستخلصه الطباطبائي في هذه الرؤية للعرش، ينسجم مع ما نصّت عليه الروايات، كما أنّه يتّسق مع منهجية البحث في هذا الكتاب التي تعاملت مع العرش والكرسي بوصفهما مرتبتين من مراتب العلم الإلهي الفعلي، لهما علاقة وثيقة بشؤون الربوبية والتدبير الإلهي للوجود.

نتائج هذه الرؤية

يخلص الطباطبائي ـ ونحن متّفقون معه ـ إلى بعض النتائج التي تتقاطع بالكامل مع ضروب الفهم الأخرى السائدة في فكر المسلمين حول العرش، أهمّها:

أوّلاً: ليس المقصود من العرش ظاهر معناه، كما ذهب إليه فريق من المسلمين، حين حملوا الكلمة على ظاهر معناها فصار العرش عندهم مخلوقاً كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله سبحانه مستوٍ

---

(١) والمراد من الإجمال ليس الإبهام في قبال الوضوح، بل البساطة في قبال التفصيل، وهذا ما تقدّم بيانه في قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» في الجزء الأوّل من الكتاب.

(٢) الحديد: ٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج٨، بحث عن العرش، ص١٤٨ ـ ١٧٢.

عليه كاستواء الملوك على عروشهم. وأكثر ما يذهب إليه هذا الاتجاه الذي يتبنّاه المشبّهة من المسلمين، أنّ العرش والكرسي شيء واحد.

ثانياً: يرفض الطباطبائي أن يكون العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، وما يلحق بذلك من فرضيات مستمدّة من علم الهيئة البطليموسي الذي أبطلته البحوث العلمية في الهيئة والطبيعيات وأثبت عدم صحّته من خلال الحسّ والتجربة.

ثالثاً: ليس من الصحيح الانسياق وراء طريقة الفهم التي تلغي وجود المصداق الخارجي للعرش، وتحمل استعمال القرآن له على الكناية، ليكون معنى قوله سبحانه: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ هو كناية عن استيلائه سبحانه على عالم الخلق وحسب. أجل، التعبير في الآية يجري مجرى الكناية بحسب اللفظ، بيدَ أنّ ذلك لا ينافي وجود حقيقة تعتمد عليها هذه الكناية اللفظية.

بتعبير الطباطبائي نفسه: «قوله تعالى ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ في عين أنّه تمثيل يبيِّن به أنّ له إحاطة تدبيرية لملكه؛ يدلّ على أنّ هناك مرحلة حقيقيّة هي المقام الذي يجتمع فيه جميع أزمّة الأمور على كثرتها واختلافها. ويدلّ عليه آيات أخر تذكر العرش وحده وتنسبه إليه تعالى، كقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾ (التوبة: ١٢٩)، وقوله: ﴿**الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ**﴾ (المؤمن: ٧)، وقوله: ﴿**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ**﴾ (الحاقة: ١٧)، وقوله: ﴿**حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**﴾ (الزمر: ٧٥).

فالآيات كما ترى تدلّ بظاهرها على أنّ العرش حقيقة من الحقائق العينية، وأمر من الأمور الخارجية. ولذلك نقول إنّ للعرش في قوله: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ مصداقاً خارجيّاً، ولم يوضع في الكلام لمجرّد تتميم المثل»[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٦.

الحصيلة أنّ العرش والكرسي كليهما مرتبتان من مراتب علم الله الفعلي لهما صلة ماسّة بالربوبية وتدبير الوجود والنظام الكوني. هذا المعنى يمكن استئنافه مجدّداً في ضوء نصوص روائية تحمل الدلالة ذاتها.

٣ـ تحليل مستأنف في ضوء النصّ

لقد توفّرت النصوص الروائية التي حفلت بها الفقرة الأولى من البحث على بيان الدلالات المفهومية التي انتهت إليها الفقرة الثانية، بيدَ أنّ ذلك لا يمنع من استئناف البحث على إيقاع الدلالات ذاتها من خلال نصّ منتخب للإمام أمير المؤمنين، خاصّة بعد أن صارت صورة البحث واضحة لفظاً ومفهوماً.

في هذا السياق سنعمد إلى انتخاب النصّين التاليين:

النصّ الأوّل: في «الأصول من الكافي»، عن أحمد بن محمّد البرقي رفعه، قال: «سأل الجاثليق أمير المؤمنين عليه السلام فقال: اخبرني عن الله عزّ وجلّ يحمل العرش أم العرش يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾**[1]».

من الواضح أنّ العالم المسيحي أخذ الحمل بمعنى حمل الجسم للجسم، فصحّح له الإمام أمير المؤمنين بأخذ الحمل بمعناه التحليلي، ومن ثمّ فسّره له بمعنى حمل وجود الشيء، الذي يعني قيام وجود الأشياء به سبحانه قياماً تبعيّاً محضاً لا استقلاليّاً. ومن الواضح أنّ لازم هذا المعنى أن تكون الأشياء

---

(١) فاطر: ٤١.

محمولة لله لا حاملة.

الأجزاء الأخرى من الحديث تؤكّد هذا المنحى، وما بذله الإمام أمير المؤمنين من سعي لإيضاح المقصود بعيداً عن إيحاءات التجسيم والتشبيه.

يبدو أنّ المناخ التجسيمي كان يفرض هيمنته بكثافة على ذهنية الجاثليق، الذي راح يسأل الإمام في جزء آخر من النصّ، بقوله: «فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **هو هاهنا وهاهنا، وفوق وتحت، ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾**[1] فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ وأخفى، وذلك قوله تعالى: **﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾**».

إيضاح الإمام للجاثليق بأنّ الله هو هاهنا وهاهنا ومحيط بنا يشير إلى أنّه سبحانه لّما كان مقوّماً لوجود كلّ شيء، حافظاً وحاملاً له، فلا يمكن لمحلّ أن يكون خالياً عنه، ولا هو مختصّاً بمكان دون آخر. وهذا يؤول إلى علمه الفعلي بالأشياء، فكلّ شيء حاضر عنده غير محجوب عنه، حيث دلّل على ذلك بالكرسي وما ينمّ عنه من إحاطة، ثمّ أعقبه بقوله: **﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾**[2] مشيراً إلى العلم، لتكون النتيجة أنّ العرش والكرسي هما مقام الإحاطة والتدبير والحفظ، كما أنّهما مقام العلم والحضور بعينه.

أردف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كلامه إلى الجاثليق بقوله: «**فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله علمه، وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلَق اللهُ في ملكوته الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله عليه السلام فقال:**

---

(١) المجادلة: ٧.

(٢) طه: ٧.

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[١] وكيف يحمل حَمَلة العرش الله وبحياته حييتْ قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته؟!»[٢].

في هذا الجزء من النصّ عدّة إشارات، منها ما يومئ إلى الوساطة بالفيض، فالعرش مرتبة العلم الفعلي، والذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله علمه، وهؤلاء المحمَّلون العلم هم من مراتب علمه سبحانه. وقد ورد في نصّ روائي أنّ هؤلاء الثمانية هم أربعة من المتقدّمين وأربعة من المتأخِّرين. أمّا المتقدِّمون فهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم صلوات الله وتحيّاته، أمّا المتأخّرون فهم خاتم النبيّين محمّد بن عبدالله صلّى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام.

كما في إيماءات النصّ ما يدلّ على ارتباط العرش والكرسي بعوالم الملكوت؛ بعوالم غيب السماوات والأرض وباطنهما، فللسماوات والأرض ظاهر هو عالم الشهادة، ولهما باطن هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم بملكوت السماوات والأرض: **﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾** والعرش والكرسي من عوالم الملكوت وليسا من عوالم الملك والشهادة.

النصّ الثاني: بين أيدينا نصّ روائيّ آخر تحتشد فيه مجموعة كبيرة من

---

(١) الأنعام: ٧٥.

(٢) ينظر الحديث كاملاً في: **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب التوحيد، باب العرش والكرسي، ح١، ص١٢٩ ـ ١٣٠. أيضاً: **التوحيد**، باب ٤٨، ح٣، ص٣١٦ وما ذكره الصدوق هنا يختلف نصّاً عن حديث الكافي، لكن بينهما اشتراكاً في بعض المضامين. يلاحظ كذلك: **الميزان في تفسير القرآن**، ج٨، ص١٦٢ ـ ١٦٥ حيث أورد الحديث كاملاً مع تعقيبات عليه ذكرنا بعضها في المتن.

الدلالات والمعارف الأساسية ذات الصلة بالعرش والكرسي. نظراً لطول النصّ سنقتصر الإشارة على فقرات منه، كما يلي:

١ ـ في كتاب «التوحيد»، عن حنان بن سدير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العرش والكرسي، فقال: **إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة، فقوله: «ربّ العرش العظيم» يقول: الملك العظيم، وقوله: «الرحمن على العرش استوى» يقول: على الملك احتوى**». يؤيّد هذا النصّ ما سبقت الإشارة إليه من أنّ الاستواء على العرش هو لبيان اجتماع أزمّة التدابير الوجودية والكونية عند الله. ثمّ إنّ هذا الأمر الواحد المجتمع في العرش يكتسب في كلّ موضع الصيغة التي تحقّق الغاية المرجوّة منه بحسب ذلك الموضع التدبيري. فالأمر الصادر من العرش يظهر عند التنزّل[1] في كلّ

---

(١) كثُر استخدام مصطلح «التنزّل» في هذا البحث. والنزول أو التنزّل على ضربين، فمرّة يتمّ التعامل مع العلوّ والسفل على نحو مكانيّ. ومثاله أنّ هذا الكتاب كان موجوداً في مكان عالٍ، ثمّ أخذه أحدهم ووضعه في مكان دانٍ. حركة الانتقال هذه من العلوّ إلى السفل يُطلق عليها الإنزال على نحو التجافي، بحيث يكون الشيء في مكان ولا يكون في المكان الآخر. فعندما كان الكتاب في الموضع العالي كان السفل خالياً منه، وعندما صار إلى الموضع السافل صار العلوّ خالياً منه.

إلى هذا الاستعمال يشير قوله تعالى: (تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ) (السجدة: ١٦) فعندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع، بل تتجافى عنه وتتباعد.

ثمّ ضرب آخر من الإنزال والتنزّل والتنزيل والنزول هو الذي يطلق عليه النزول على نحو التجلّي. أبرز خصوصية له أنّ الشيء إذا تنزّل لا يفقد وجوده في العلوّ ولا يفقد مرتبته الحضورية فيه. يمكن تقريب الحالة بمثال من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثمّ عمد إلى كتابتها على الورق، فإنّ هذه الفكرة تكون قد تنزّلت من مرتبة العقل وصارت في مرتبة الورق، والعقل مرتبة من الوجود والورق مرتبة أخرى منه. بيدَ أنّ الفكرة هذه عندما نزلت من الذهن على الورق لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها في الذهن،=

موضع بما يناسب ذلك الموضع.

٢ ـ قوله عليه السلام: «**ثمّ العرش في الوصل متفرِّد من الكرسي، لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنه الأشياء كلّها، والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيّة، وصفة الإرادة، وعلم الألفاظ والحركات والترك، وعلم العود والبدء، فهما في العلم بابان مقرونان لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي وعلمه أغيب من علم الكرسي، فمن ذلك قال: «ربّ العرش العظيم» أي صفته أعظم من صفة الكرسي، وهما في ذلك مقرونان**».

يفيد النصّ أنّ للعرش بياناً ومعنىً ومرتبة من مراتب الوجود، وللكرسي

= غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبة أخرى من مراتب الوجود لكن من دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

طبيعي أنّ للفكرة في مرتبتها الوجودية أحكامها الخاصّة بها، فهي في الذهن وجود مجرّد غير قابل للنقل والسرقة، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادّة، فتكون قابلة للانتقال والسرقة مثلاً. والفكرة هي هي، وهي غيرها. فهي هي لأنّ المضمون واحد، فما هو موجود في الذهن وما هو على الورق شيء واحد. وهي غيرها لأنّهما يختلفان في المرتبة الوجودية.

يعبّر القرآن الكريم عن هذا الضرب من النزول والتنزّل بـ«التجلّي» كما في قوله سبحانه: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (الأعراف: ١٤٣). هذا المعنى ينطبق على استعمالات القرآن في إنزال الكتاب، إذ لا يعني هذا الإنزال أنّ الكتاب فقد موضعه الأعلى عندما نزل إلى هذه الدُّنيا، بل هو محافظ على موقعه ذاك في عين وجوده في عالمنا، لكن مع حفظ المرتبة الوجودية لكلا الموضعين. هذا الكلام ينطبق بحذافيره على تنزّل الأمر من العرش، ففي سياق هذا التنزّل لا تفقد الأمور موضعها في العرش، بل تبقى لها مرتبتها الوجودية هناك، وتبرز في الوقت ذاته في المواضع الأخرى بمرتبة وجودية أخرى.

مرتبة أخرى من مراتب الوجود، إذا اجتمعا افترقا ـ كما هو الحال في بعض المفردات اللغوية ـ وإذا اتّصل أحدهما بالآخر فأحدهما ينفرد عن الآخر. لكن هذين المعنيين، وإن كان أحدهما متميّزاً عن الآخر منفرداً عنه، إلاّ أنّهما جميعاً يشتركان في أنّهما بابان من أبواب الغيوب. هما يرتبطان بعالم غيب السماوات والأرض لا بعالم الشهادة والحسّ والمادّة. فالجهة المشتركة بين العرش والكرسي أنّ كليهما من الغيب والباطن لا من الظاهر. لكن في عين وجود هذا القاسم المشترك بينهما وأنّهما من أبواب الغيب هناك جهة افتراق فيما بينهما، بحيث يصحّ أنّ أحدهما الباب الظاهر والآخر الباب الباطن. والظهور والبطون هنا من الأمور النسبية، فإذا ما قيس العرش والكرسي إلى عالم الشهادة والظهور فهما من الغيب والبطون. لكن إذا ما قيس أحدهما إلى الآخر في مدى الغيبية فأحدهما أغيب من الآخر، حتّى ليمكن تصوير هذا الفارق بدرجة أنّ أحدهما بمنزلة الظاهر والآخر بمنزلة الباطن.

فالكرسي هو الباب الظاهر من الغيب، والعرش هو الباب الباطن. ومع أنّهما علمان وبابان إلى الغيب مقرونان، إلاّ أنّ علم العرش أغيب من علم الكرسي، ومن ثمّ يصير الثاني بمنزلة الظاهر للأوّل.

لقد كان للعلماء تعقيبات على هذا الشطر من النصّ الكريم، منها ما جاء في حاشية كتاب «التوحيد»، من قوله: «وحاصل كلامه عليه السلام أنّ العرش والكرسي موجودان من الموجودات الملكوتية غائبان عن إدراكنا، في كلّ منهما علم الأشياء، ومن كلّ منهما تدبيرها من حيث سلسلة عللها وخصوصياتها، إلاّ أنّ العرش مقدّم في ذلك على الكرسي، ومن العرش يجري إلى الكرسي ما يجري في الأشياء، كما أنّ عرش السلطان يجري منه تدبير الأمور إلى الأمير صاحب الكرسي، ثمّ منه إلى المقامات العامّة المباشرة لأمور المملكة»[١].

---

(١) التوحيد، الباب الخمسون: العرش وصفاته، هامش صفحة ٣٢٢.

فالعرش إذن فوق الكرسي، والكرسي أدنى من العرش. ومرجع هذا التفاوت إلى نظام السببيّة، فكأن المعنى المراد تصويره أنّ هناك فوق النظام السببي الموجود في هذا العالم نظاماً آخر يدبّر ما في عالمنا من الأسباب. فعند النظر إلى الأسباب الموجودة في عالمنا يلحظ أنّها أسباب متزاحمة متضادّة، يحاول بعضها أن يُبطل أثر بعض. ومن ثمّ لابدّ وأن يجيء سبب من فوق هذه الأسباب يوجد الالتئام فيما بينها، ويهدي هذه المتزاحمات للوصول إلى الغاية التي من أجلها خُلقت. بتعبير الطباطبائي: «فوق هذه الأسباب المتزاحمة والإرادات المتغائرة التي لا تزال تتنازع في الوجود، سبب واحد وإرادة واحدة حاكمة لا يقع إلاّ ما يريده، فهو الذي يحجب هذا السبب بذاك السبب، ويغيّر حكم هذه الإرادة ويقيّد إطلاق تأثير كلّ شيء بغيره».

ثمّ ينعطف الطباطبائي لتوضيح فكرة تزاحم الأسباب وتضادّها، وكيف أنّ هذا التزاحم والتضادّ يجري في إطار إرادة أعلى، تقود الأمور من خلال هذا التزاحم والتضادّ إلى ما يحقّق غاية أسمى؛ يوضّح ذلك كلّه بمثال يقول فيه: «وكمثل الذي يريد قطع طريق لغاية كذا، فيأخذ في طيّه، وبينما هو يطوي الطريق يقف أحياناً ليستريح زماناً، فعلّة الوقوف ربّما تنازع علّة الطيّ والحركة وتوقّفهما عن العمل، والإرادة تغيّر الإرادة، لكنّ هناك إرادة أخرى هي التي تحكم على الإرادتين جميعاً وتنظّم العمل على ما تميل إليه بتقديم هذه تارةً وتلك أخرى. والإرادتان ـ أعني سببي الحركة والسكون ـ وإن كانت كلّ منهما تعمل لنفسها وعلى حدتها وتنازع صاحبتها، لكنّهما جميعاً متّفقتان في طاعة الإرادة التي هي فوقهما، ومتعاضدتان في إجراء ما يوجبه السبب الذي هو أعلى منهما وأسمى».

الإرادتان المتزاحمتان عند الطباطبائي تنشآن من مقام الكرسي، أمّا تلك الإرادة السامية الحاكمة على هاتين الإرادتين التي تمارس عليهما التدبير

للوصول إلى الغاية، فهي تتمثّل بالعرش في نظام الوجود. يقول: «فالمقام الذي ينفصل به السببان المتنافيان وينشأ منه تنازعهما بمنزلة الكرسي، والمقام الذي يظهران فيه متلائمين متآلفين بمنزلة العرش. وظاهرٌ أنّ الثاني أقدم من الأوّل، وأنّهما يختلفان بنوع من الإجمال والتفصيل، والبطون والظهور».

يضيف: «وأحرى بالمقامَين أن يُسمّيا عرشاً وكرسيّاً لأنّ فيهما خواصّ عرش الملك وكرسيه، فإنّ الكرسي: الذي يظهر فيه أحكام الملك من جهة عمّاله وأياديه، وكلّ منهم يعمل بحيال نفسه في نوع من أمور المملكة وشؤونها، وربّما تنازعت الكراسي فيقدّم حكم البعض على البعض ونسَخَ البعض حكم البعض، لكنّها جميعاً تتوافق وتتّحد في طاعة أحكام العرش وهو المختصّ بالملك نفسه، فعنده الحكم المحفوظ عن تنازع الأسباب غير المنسوخ بنسخ العمّال والأيدي، وفي عرشه إجمال التفاصيل وباطن ما يظهر من ناحية العمّال والأيادي»[1].

يمكن مقاربة المعنى الذي يحويه النصّ في أنّ الكرسي باب ظاهر والعرش باب باطن مع أنّ كليهما علمان غيبيان؛ بالانطلاق من واقع الأشياء. فللأشياء وجهان، وجه مرتبط بنا ووجه مرتبط بالله سبحانه، فالوجه الذي إلينا هو الظاهر من الغيب، والوجه الذي إليه سبحانه هو الباطن من الغيب، حيث بيده سبحانه ملكوت كلّ شيء.

كما يمكن التقريب بوجه آخر مفاده أن يكون الكرسي هو مقام التفصيل في الأسباب والمسبّبات، والعرش هو مقام الإجمال، والمقصود به الإجمال الفلسفي وليس الأصولي. وهذا الوجه هو ما ينمّ عنه نصّ الطباطبائي المشار إليه آنفاً.

٣ ـ يتّجه الراوي إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام بالسؤال: «جُعلت

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

فداك فلِمَ صار في الفضل جار الكرسي؟ قال: **إنّه صار جاره لأنّه علم الكيفوفية فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيتها، وحدّ رتقها وفتقها. فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف، وبمثل صرف العلماء، وليستدلّوا على صدق دعواهما، لأنّه يختصّ برحمته من يشاء وهو القويّ العزيز**».

الكيفوفية بمعنى الكيفيّة مأخوذة من الكيف. والمراد به العلم بالعلل العالية والأسباب القصوى للموجودات. فلفظ «الكيف» كما يسأل به عرفاً عن العرض المسمّى اصطلاحاً بالكيف، كذلك يسأل به عن سبب الشيء ولّمه. المقصود بالنصّ بحسب السياق التفسيري الذي استند إليه البحث، أنّ العرش والكرسي جاران متناسبان، بل هما حقيقة واحدة مختلفة بحسب مرتبتي الإجمال والتفصيل. وإنّما نُسب إلى أحدهما أنّه حمل الآخر، فذلك بحسب صرف الكلام وضرب المثل، وبالأمثال تبيّن المعارف الدقيقة الغامضة للعلماء.

وفي حاشية كتاب «التوحيد» تعقيباً على الفقرة الأخيرة من النصّ: «أي بالأمثال يصرف العلماء في الكلام، حتّى يضرب من الذهن ما غاب عن الحسّ ويستدلّون بها على صدق دعواهم»[١]. وهذا هو منطق القرآن الذي يطويه قوله سبحانه: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[٢].

٤ ـ يخلص الإمام الصادق عليه السلام في نهاية النصّ للإشارة إلى اختلاف صفات العرش، مبيِّناً ما يطويه هذا الاختلاف من معان ودلالات. يقول: «**فمن اختلاف صفات العرش أنّه قال تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣] وهو وصف عرش الوحدانية، لأنّ قوماً أشركوا كما قلت لك، قال**

---

(١) التوحيد، الباب الخمسون، هامش رقم ٢، ص٣٢٣.

(٢) العنكبوت: ٤٣.

(٣) الأنبياء: ٢٢.

تبارك وتعالى: «ربّ العرش» ربّ الوحدانية عمّا يصفون، وقوماً وصفوه بيدين فقالوا: ﴿يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾(١)، وقوماً وصفوه بالرجلين فقالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس فمنها ارتقى إلى السماء، وقوماً وصفوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً صلّى الله عليه وآله قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي، فلمثل هذه الصفات قال: ﴿رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ يقول: ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه، ولله المثل الأعلى الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهّم، فذلك المثل الأعلى.

ووصف الذين لم يؤتوا من الله فوائد العلم فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال وشبّهوه بالمتشابه منهم فيما جهلوا به، فلذلك قال: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾(٢) فليس له شبه ولا مثل ولا عدل، وله الأسماء الحسنى التي لا يسمّى بها غيره، وهي التي وصفها في الكتاب فقال: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾(٣) جهلاً بغير علم. فالذي يلحد في أسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم، ويكفر به وهو يظنّ أنّه يحسن، فلذلك قال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾(٤) فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها.

يا حنّان، إنّ الله تبارك وتعالى أمر أن يتّخذ قوماً أولياء، فهم الذين أعطاهم الله الفضل وخصّهم بما لم يخصّ به غيرهم، فأرسل محمّداً صلّى الله عليه وآله فكان الدليل على الله بإذن الله عزّ وجلّ حتّى مضى دليلاً هادياً، فقام من بعده وصيّه عليه السلام دليلاً هادياً على ما كان هو دلّ عليه من أمر ربّه من ظاهر علمه، ثمّ

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الاسراء: ٨٥.

(٣) الأعراف: ١٨٠.

(٤) يوسف: ١٠٦.

الأئمّة الراشدون عليهم السلام »[1].

الخلاصة

١ ـ العرش والكرسي مرتبتان من مراتب علم الله الفعلي تتّصلان بالربوبية والتدبير الإلهي. على هذا دلّت النصوص المقدّسة قرآناً وسنّة. كان ينبغي تغطية البحث عنهما في الجزء الأوّل من الكتاب الذي تناول العلم الإلهي بضروبه الثلاثة، لكن صلتهما الوثيقة بالربوبية والتدبير هي التي أملت انتخاب هذه المنهجية التي درستهما في إطار التوحيد الأفعالي.

٢ ـ مع أنّ الكرسي مركز من المراكز الأساسية في التدبير الربوبي للوجود وعالم الممكنات إلاّ أنّ العرش أعظم، وهو يمثّل إرادة أعلى بالنسبة إلى الكرسي. على هذا دلّت النصوص الروائية، وربّما كان في كثافة الآيات القرآنية التي ذكرت العرش بصفات مختلفة ما يومئ إلى تقدّم العرش على الكرسي.

٣ ـ في العرش والكرسي كما في الحقائق القرآنية والدينية المماثلة كاللوح والقلم والصراط والميزان، توزّع العقل الإسلامي على اتجاهات عديدة في التعاطي مع هذه الحقائق وتفسيرها. فهناك المعطّلون الذين يحرّمون الحديث عن هذه الحقائق، وبحيالهم المجسّمة والمشبّهة الذين يحملون هذه الألفاظ على ظاهر معناها، ثمّ هناك اتجاه ثالث يحمل الألفاظ على الكناية نافياً أن يكون وراءها حقائق واقعية ومصاديق خارجية. بإزاء هذه الاتجاهات هناك اتجاه آخر يؤمن بوجود مفهوم واحد لهذه الألفاظ، بيدَ أنّه يقول بوجود مصاديق عديدة ليس من الضروري أن تكون مادّية بأجمعها، بل يأتي كلّ مصداق بما

---

(١) التوحيد، الباب الخمسون، العرش وصفاته، ح١، ص٣٢١ ـ ٣٢٤. كما ينظر أجزاء من الحديث مع تعقيبات عليه: الميزان، ج٨، ص١٦٥ ـ ١٦٨ حيث أفدنا من بعض هذه التعقيبات.

يناسب المرتبة الوجودية للشيء، إذ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة.

٤ ـ في ضوء القاعدة السابقة يكون الكرسي هو المقام الربوبي الذي يقوم به ما في السماوات والأرض، وهو من مراتب العلم. فهناك فعلاً كرسي لممارسة شؤون الربوبية والتدبير، بيدَ أنّه مصداقاً ليس من سنخ الكرسي المادّي الذي نألفه في حياتنا المادّية. في حين يكون العرش هو المقام الذي تنتهي إليه جميع أزمّة الأسباب، وهو يحوي صور الأمور الكونية المدبّرة بتدبير الله. وبذا فالعرش مقام العلم، كما أنّه مقام التدبير العام الذي يسع كلّ شيء.

٥ ـ آخر ما خُتم به البحث نصّان روائيّان احتشدت فيهما مفاهيم معرفية كثيرة عن العرش والكرسي. يكشف النصّ الأوّل الذي أجاب فيه الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام على أسئلة عالم النصارى (الجاثليق) عن نزعة تجسّمية واضحة كانت تهيمن على ذهن السائل حول العرش.

أمّا النصّ الثاني، فقد أوضح فيه الإمام جعفر الصادق عليه السلام معالم أساسية ترتبط بالعرش والكرسي، ربما كان في طليعتها أنّ الاثنين من عالم الملكوت والغيب، وهما في العلم بابان مقرونان. ومع أنّهما كليهما علم وغيب إلاّ أنّهما يختلفان مرتبةً فالعرش أغيب من الكرسي مقدّم عليه، وحين المقارنة بينهما فإنّ الكرسي هو بمنزلة الظاهر للعرش والعرش باطن الكرسي وغيبه.

البحث السادس

الأسماء الحسنى

حين العودة إلى القرآن الكريم نلمس بوضوح أنّه ما من كمال وجوديّ في عالم الإمكان إلاّ وينسبه لله سبحانه. وهذا هو مقتضى الربوبيّة العامّة ومقتضى خالقيّته جلّ وعلا. فالله (جلّ جلاله) خالق كلّ شيء، فكلّ ما يصدق عليه شيء فهو مخلوق له: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، خاصّة بعدما استبان من البحوث السابقة من أنّ مرجع الربوبية إلى الخالقية. أي أنّ الله سبحانه ربّ كلّ شيء، لأنّه خالق كلّ شيء، كما يومئ إليه قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[2].

من التطبيقات القرآنية التي تدلّ على نسبة الكمالات الوجودية لله حصراً، قوله سبحانه عن الولاية مثلاً: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[3]، وعن الإحياء والإماتة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾[4] كما قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ﴾[5]، وعن الرزق قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ

---

(١) الرعد: ١٦.

(٢) الجاثية: ٣٦ ـ ٣٧.

(٣) الشورى: ٩.

(٤) الحجر : ٢٣ .

(٥) ق: ٤٣.

المَتِينُ﴾[١]، وعن الغنى قوله: ﴿هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾[٢]، وعن العزّة قوله: ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ للهِ جَمِيعاً﴾[٣]، وعن الحكم قوله: ﴿إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾[٤]، وعن القوّة قوله: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً﴾[٥]، وعن الحياة قوله: ﴿هُوَ الحَيُّ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ﴾[٦] وهكذا بقيّة الآيات التي يزخر بها الكتاب العزيز ممّا يفيد حصر هذه الكمالات بالله وحده.

هذه نتيجة تنسجم تمام الانسجام مع نتائج الرؤية في التوحيد الأفعالي. مضافاً إلى أنّها من مقتضيات الاشتمال على الأسماء الحسنى. فعندما ينصّ القرآن على قوله: ﴿وَللهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٧]، وعندما يقول: ﴿اللهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾[٨]، وعندما يقول: ﴿لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٩]؛ فإنّ مقتضى اشتماله تعالى على الأسماء الحسنى أن يكون واجداً لكلّ كمال وجوديّ، على أحسن وجه وأكمله وأسماه.

على أنّ البحوث العقلية في الفكر التوحيدي سبق أن برهنت على المعنى ذاته من خلال القاعدة التي تُعرف في أدبيات هذا الفكر بقاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها». ومفاد هذه القاعدة أنّ الذات الإلهية

---

(١) الذاريات: ٥٨.

(٢) الحديد: ٢٤.

(٣) النساء: ١٣٩.

(٤) الأنعام: ٥٧.

(٥) البقرة: ١٦٥.

(٦) المؤمن: ٦٥.

(٧) الأعراف: ١٨٠.

(٨) طه: ٨.

(٩) الحشر: ٢٤.

المقدّسة مملوءة بالكمالات أجمعها لا يشذّ عنها كمال، بل لها من كلّ كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه[1].

في الحقيقة؛ إنّ قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» هي المقابل الذي يطرحه البحث العقلي في الفكر التوحيدي، بإزاء الصياغة التي يطرحها القرآن للقاعدة ذاتها من خلال قوله سبحانه: ﴿**وَللهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾.

فالمنهجان القرآني والعقلي يتّفقان على القاعدة في محتواها الأساس الذي يفيد بأنّ لله من كلّ كمال وجوديّ أحسنه (بحسب النصّ القرآني) أو أعلاه وأشرفه (بحسب لغة البحث العقلي) وإن كانا يختلفان في صياغتها والتعبير عنها.

بإزاء هذه المقدّمة التي ربّما كانت كافية في الكشف عن صلة الأسماء الحسنى ببحث التوحيد الأفعالي؛ خاصّة ما يرتبط بالتدبير والربوبيّة، نسعى إلى متابعة البحث وتغطية ما يثيره من أفكار من خلال المحاور التالية:

١ ـ المقصود من الاسم.

٢ ـ عدد الأسماء.

٣ ـ سعة الأسماء والآثار المترتّبة عليها.

٤ ـ دور الأسماء في التدبير.

٥ ـ المظهر الإنساني للاسم الأعظم.

---

(١) تمّ استعراض هذه القاعدة بأدلّة برهانية ميسّرة أثناء تغطية مبحث العلم الذاتي من بحوث العلم الإلهي، خلال الجزء الأوّل من الكتاب. ينظر: **التوحيد**، ج١، ص٢٢٩ فما بعد. كما تمّت الإشارة في مقدّمة الكتاب إلى الأهمّية الفائقة التي تحظى بها هذه القاعدة على صعيد منهجية الكتاب بجميع أقسامه وبحوثه، حيث تمّ استحضارها والإفادة منها في أغلب بحوث الجزء الأوّل. ينظر في التنويه بأهمّيتها: **التوحيد**، ج١، المقدّمة، ص١٢.

١ـ المقصود من الاسم

هناك تمييز يقع بين الاسم اللفظي والاسم الخارجي. في هذا الضوء فإنّ المقصود من قوله سبحانه: ﴿**وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾ ليس الألفاظ، وإنّما هذه الألفاظ حاكية عن مسمّياتها الخارجية، التي هي الأسماء الخارجية[١]. يقول الطباطبائي: «وأمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ»[٢]. على سبيل المثال: إنّ لفظ العالم من أسماء الله سبحانه، هو اسم للاسم الخارجي الذي هو الذات الإلهية مأخوذة بحيثيّة العلم، وهكذا بقيّة الأسماء.

ذكر المفسِّرون أنّ «الحسنى» في الآية هي مؤنّث أحسن، ومن ثمّ فإنّ توصيف الأسماء بالحسنى يدلّ على أنّ المراد بها الأسماء التي فيها معنىً وصفيّ، دون ما لا دلالة لها إلاّ على الذات المتعالية فقط لو كان بين أسمائه تعالى ما هو كذلك، لكن لا كلّ معنىً وصفيّ بل المعنى الوصفيّ الذي فيه شيء من الحسن، لكن مرّة أخرى لا كلّ معنىً وصفيّ حسن بل ما كان أحسن بالنسبة إلى غيره، إذا اعتُبر مع الذات المتعالية[٣].

على هذا الأساس فإنّ كلّ ما يصدر من الله سبحانه من أفعال، فهو مرتبط باسم من أسماء الله الحسنى ومترتّب عليه. فإذا ما صدر عنه سبحانه فعل يُطلَق عليه الإحياء، فذلك لأنّ من أسمائه «المحيي»، وإذا صدر منه فعل يُطلق عليه التوفّي: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**﴾[٤] فباعتبار أنّ من أسمائه المميت. وإذا ما وجدنا أنّ الله سبحانه يهب ويعطي

---

(١) للمزيد من التفاصيل، ينظر: التوحيد، ج١، ص١١١ فما بعد.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٧.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ٣٤٣ فما بعد.

(٤) الزمر : ٤٢ .

ويرزق فلأنّه الجواد الكريم الرازق الواهب المعطي، وإذا ما هدى أحداً من الناس فباعتبار أنّه الهادي، هكذا إلى بقيّة الأفعال.

إذن كلّ فعل عندما يصدر من الله تعالى لما يتعلّق بخلق عالم الإمكان وتدبيره إنّما يرتبط باسم من أسمائه ويكون تحت قيمومية ذلك الاسم. يقول الطباطبائي مدلّلاً على هذا المعنى: «من هنا يظهر أنّ جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة، أيّ أنّ الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته. فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب، تفيض عنه سبحانه بما أنّه عالم قادر رازق منعم بالترتيب. وجهلنا يرتفع بعلمه، وعجزنا بقدرته، وذلّتنا بعزّته، وفقرنا بغناه، وذنوبنا بعفوه ومغفرته»[١].

على أنّ هذا المعنى الذي يفيد أنّ كلّ فعل يصدر في هذا العالم إنّما يكون بتوسّط اسم من أسماء الله سبحانه إنّما يدلّ عليه الذوق العبودي السليم والفطرة الصافية. فإذا ما رام الإنسان الغنى من ربّه، لا يقول: يا مميت يا مذلّ أغنني، إنّما يسأل الله ويدعوه بأسمائه: الغني والعزيز والقادر مثلاً، والمريض الذي يتّجه إليه لشفاء مرضه، يقول: يا شافي يا معافي يا رؤوف يا رحيم ارحمني واشفني، ولا يقول: يا مميت يا منتقم ياذا البطش اشفني، لأنّ الإنسان يدرك بفطرته أنّه إذا ما رام الشفاء من ربّه فإنّ الشفاء لا يصدر إلاّ من اسمه الشافي، وإذا أراد الرزق فإنّ الرزق لا يصدر إلاّ من اسمه الرزّاق، وإذا أراد العلم فإنّ العلم لا يصدر إلاّ من اسمه العالم، هكذا إلى بقيّة ما يصدر من أفعال في عالم الإمكان.

على أنّ الأمر يبدو طبيعيّاً جدّاً يلمسه الإنسان في شؤون معاشه وممارسته اليوميّة وتجربته في الحياة. فحينما يتّجه المريض إلى رجل متخصّص بالطب والهندسة فإنّه يرجع إليه في وجه حاجته إليه، وهي الشفاء، طالباً منه أن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٣.

يوظّف حيثيته التي ترتبط بالشفاء لا تلك الحيثيّة التي ترتبط بالبُعد الهندسي واختصاصه بعلم الهندسة. على هذا قامت سنن الحياة الإنسانية، وهي ما تزال تواصل مجراها في هذا المسار.

هذا المعنى الذي يفيد استمداد الحاجة من اسم الله سبحانه الذي يتّسق مع الحاجة ذاتها ويتسانخ معها، على النحو الذي يكون الفعل راجعاً إلى ذلك الاسم ومرتبطاً به، يؤكّده القرآن في صِيَغِه التعبيرية والأدائية. فالملاحظ في الصيغة التي تتألّف منها آيات القرآن أنّها تختم في الأعمّ الأغلب باسم أو اسمين، في دالّة تفيد أنّ مضمون تلك الآية إنّما يتحقّق من خلال ذلك الاسم أو ذينيك الاسمين. بتعبير منطقيّ: تُعدّ الأسماء الإلهية التي تنطوي عليها الآيات القرآنية حدّاً وسطاً لإثبات مضمون الآيات.

لهذا المنحى الذي يربط بين محتوى الآية وما تتضمّنه من أسماء الله سبحانه خلفية معرفية عريقة في الفكر القرآني وخاصّة في مجال التفسير، بيدَ أنّنا نكتفي بإشارة دالّة عليه لأحد أبرز رموز هذا الاتجاه من المعاصرين، يقول فيها: «القرآن الكريم يصدقنا في هذا السلوك والقضاء[١]، وهو أصدق شاهد على صحّة هذا النظر، فتراه يذيّل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية، ويعلّل ما يفرغه من الحقائق بذكر الاسم والاسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك. والقرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الذي يستعمل الأسماء الإلهية في تقرير مقاصده، ويعلّمنا علم الأسماء من بين ما بلغنا من الكتب السماوية المنسوبة إلى الوحي»[٢].

الحصيلة التي ينتهي إليها البحث في هذه الفقرة أنّنا ننتسب إلى الله سبحانه بواسطة أسمائه، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود،

---

(١) يقصد ما مرّ ذكره من أنّنا نطلب الشفاء من اسم الله «الشافي»، والرزق من اسمه «الرزّاق» وهكذا...

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٣.

حيث الارتباط به جلّ جلاله من خلال اسم من أسمائه ينسجم مع طبيعة الحاجة وخصوصية الموضوع، بحيث يكون هناك ضرب من التوافق بل المسانخة بين الاثنين، ومن ثمّ فالأسماء الإلهية الحسنى هي مظاهر للتدبير الربوبي في الوجود.

٢ـ عدد الأسماء الحسنى

هل ثمّة عدد محدّد لأسماء الله الحسنى؟ لقد ورد في القرآن الكريم ذكر مئة وبضعة وعشرين اسماً، بل قيل إنّ ما ذكره منها هو (١٢٧) اسماً على وجه التحديد[١] منها: البارئ، الباطن، التوّاب، الجبّار، الجامع، الحكيم، الحليم، الخبير، الخالق، ذو العرش، ذو الطول، الرحمن، الرحيم، السميع، السلام، الشهيد، الشاكر، الصمد، الظاهر، العليم، العزيز، الغنيّ، الغفور، فالق الإصباح، الفاطر، القويّ، القدّوس، القيّوم، الكبير، الكريم، الكافي، اللطيف، الملك، المؤمن، المهيمن، النصير، النور، الوهّاب، الواحد، الودود، الهادي[٢].

لكن عند العودة إلى المصادر الدينية الأخرى ككتب الدعاء مثلاً التي تولي عناية فائقة لأسماء الله الحسنى وآثار الدعاء بها[٣]، نجد أنّ هذه المصادر تتخطّى العدد الذي ذكره القرآن الكريم وتتجاوزه على مدىً أوسع، ففي الدعاء النبويّ المشهور بدعاء «الجوشن الكبير» هناك ألف اسم من أسماء الله الحسنى، وربّما قادت عملية البحث والتقصّي في مصادر النصّ الديني خاصّة

---

(١) هذا ما ذهب إليه الطباطبائي؛ ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٧ حيث توفّر على إحصاء وضبط ما ذكره القرآن الكريم كاملاً.

(٢) سقنا هذه الأمثلة لأسماء الله الحسنى مرتّبة على حروف الهجاء.

(٣) ينظر على سبيل المثال: مهج الدعوات ومنهج العبادات، السيّد ابن طاووس (ت: ٦٦٤هـ) دار الذخائر، طبعة مصوّرة، قم، الأدعية المذكورة على الصفحات: ٨٢، ٨٤، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ومواضع أخرى.

كتب الأدعية المأثورة عن النبي وأهل بيته (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين) إلى ما يزيد على هذا العدد.

ما يلحظ على استعمال هذه الأسماء في الأدعية المأثورة فضلاً عن القرآن، هو دلالتها المكثّفة على التوحيد. فكلّ فعل فى الوجود يُنسب إلى الله سبحانه من خلال اسم من هذه الأسماء، بشرط أن لا يكون في هذا الاسم رائحة نقص أو عيب أو تحديد. فالشجاع والعفيف من الأسماء الحسنة، لكنّهما لا يليقان بساحة قدسه سبحانه؛ لإنبائهما عن خصوصية جسمانية لا يمكن سلبها عنهما. فللّه الأسماء الحسنى كلّها ممّا يدلّ على معنى كماليّ غير مخالط لنقص أو عدم، على النحو الذي لا يمكن معها تحرير المعنى وتطهيره من ذلك النقص والعدم. أمّا لو أمكن فليس ثَمَّ مانع من إطلاقه عليه كما هو الحال في الجواد والعدل والرحيم. لكن هل تقع هذه الأسماء ـ الحقائق على حالة وجودية واحدة بحيث تكون فاعليتها والآثار المترتّبة عليها واحدة؟

٣ـ سعة الأسماء والآثار المترتّبة عليها

عند مقارنة الأسماء الحسنى بعضها ببعض يلحظ أنّ بعضها أوسع من البعض الآخر من حيث الآثار المترتّبة عليها. على هذا فإنّ القول بأنّ بعض الأسماء أوسع وبعضها أضيق أو بعضها أعظم وبعضها ليس كذلك، إنّما يتمّ بلحاظ فاعلية الاسم في الوجود والآثار المترتّبة عليه. فعندما نأتي إلى اسم من أسماء الله الحسنى كالعالم مثلاً، فإنّ هذا الاسم يدخل تحته السميع البصير الشهيد اللطيف الخبير ونحو ذلك. فهذه الأسماء يمكن أن تنطوي تحت اسم العالم من حيث الأثر المترتّب عليها. هكذا الحال بالنسبة للقادر مثلاً.

في ضوء هذه الملاحظة راح الفلاسفة بل العرفاء أيضاً يقسّمون أسماء الله سبحانه إلى أسماء كلّية وجزئية. والمقصود من الكلّي والجزئي هنا ليس معناهما الفلسفي أو المنطقي، بل المعنى العرفاني الذي يعني السعة الوجودية والضيق

الوجودي. فكلّما كان الشيء أوسع وجوداً وأبعد أثراً في هذا العالم فهو كلّي، وكلّما كان أضيق وأقلّ تأثيراً فهو جزئيّ. المناط في هذا التقسيم للأسماء ليست معايير الكلّي والجزئي في الفلسفة والمنطق كما سلفت الإشارة، بل الآثار المترتّبة عليها وفاعليتها الوجودية، لأنّها حقائق خارجية.

يشير الطباطبائي إلى هذا المعنى بقوله: «من هنا يظهر أنّ ما بين نفس الأسماء سعةً وضيقاً، وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا، فمنها خاصّة ومنها عامّة، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها، وتكشف عن كيفيّة النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها. فالعلم اسم خاصّ بالنسبة إلى الحيّ وعامّ بالنسبة إلى السميع البصير الشهيد اللطيف الخبير، والرازق خاصّ بالنسبة إلى الرحمن، وعامّ بالنسبة إلى الشافي الناصر الهادي، وعلى هذا القياس»[١].

الأمثلة واضحة، فإذا ما نسبنا العلم إلى الحياة فإنّ الحياة أعمّ من العلم؛ لما مرَّ من أنّ الحياة سنخ صفة يلزمها العلم والقدرة. فالعلم والقدرة من لوازم الحياة، حيث إذا ثبت أنّ موجوداً ما حيّ فيثبت له العلم والقدرة. على هذا إذا تمّت نسبة العلم إلى الحياة فالعلم خاصّ والحياة عامّة، أمّا إذا نسب العلم إلى السميع والبصير واللطيف والشهيد والخبير، فيكون عامّاً وهذه الأسماء خاصّة ويكون كلّياً وهذه الأخيرة جزئية، كما يكون وسيعاً والأسماء الأخيرة جزئية[٢].

كذلك الحال بشأن الرازق فهو خاصّ بالنسبة إلى الرحمن، وعام بالنسبة إلى الشافي والناصر والهادي والمعطي والواهب. فإن تمّت نسبة الرازق إلى الرحمن،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٤.

(٢) تنظر العلاقة بين الحياة والعلم والقدرة، وهي أبرز ثلاث صفات تتصدّر الصفات الإلهية الذاتية، وإنّ الحياة هي الأصل وعنها يترشّح العلم والقدرة، في: التوحيد، ج١، مبحث الحياة، ص١٩٠ فما بعد.

فمن الواضح أنّ الرازق يكون اسماً خاصّاً ضيّقاً وجزئياً بالنسبة إلى الرحمن: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[(١)] والرحمن اسماً عامّاً واسعاً كليّاً. أمّا حين ينسب الرازق إلى الشافي والناصر والهادي والمعطي والواهب، فسيكون عامّاً.

والقاعدة العامّة أنّنا حين ننسب الأسماء بعضها إلى بعض، فإنّ الاسم يكون واسعاً وعامّاً وكلّياً بالنسبة إلى ما دونه، وخاصّاً وضيّقاً وجزئيّاً بالنسبة إلى ما فوقه، حتّى ينتهي النسق الترتيبي إلى ذروة عليا بحسب التسلسل الأعلائي. فإذا ما صعدنا حلقة حلقة نحو الأعلى ننتهي إلى اسم لا يوجد فوقه اسم من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتّبة عليه. وهذه الذروة أو الاسم أو الحقيقة العليا هي التي يطلق عليها في النصوص الروائية الواردة عن النبي وأهل البيت عليهم صلوات الله، بل في التراث الإسلامي عامّة؛ الاسم الأعظم. كما قد يعبّر عنه في بعض الأدعية بالاسم الأعظم الأعظم الأعظم.

إلى هذه الحقيقة التي تشير إلى أنّ المسار الصعودي في أسماء الله الحسنى ينتهي إلى اسم لا يوجد فوقه اسم من حيث الآثار المترتّبة عليه؛ إلى هذه الحقيقة يشير النصّ التالي: «فللأسماء الحسنى عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصّة لا يدخل تحتها اسم آخر، ثمّ تأخذ في السعة والعموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه وأعمّ حتّى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء وتدخل تحته شتات الحقائق برمّتها، وهو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم.

ومن المعلوم أنّه كلّما كان الاسم أعمّ كانت آثاره في العالم أوسع، والبركات النازلة منه أكبر وأتمّ؛ لما أنّ الآثار للأسماء كما عرفت، فما في الاسم من حال العموم والخصوص يحاذيه بعينه أثره، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كلّ أثر، ويخضع له كلّ أمر»[(٢)].

---

(١) الأعراف: ١٥٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٤.

حقائق أم ألفاظ؟

تكرّرت الإشارة مرّات إلى أنّ الاسم الأعظم وما تحته من أسماء هي حقائق وليست ألفاظاً[١]. وذلك خلافاً لما قد يتبادر للأذهان من أنّ المقصود هي هذه الألفاظ والأصوات والحروف، أو معاني هذه الألفاظ والأصوات. فبإزاء اللفظ هناك مفهوم، وهو المعنى المحكيّ بهذا اللفظ، كما يوجد بإزائه مصداق خارجيّ أيضاً. فعند القول إنّ الاسم الأعظم هو منشأ لجميع الآثار التي تصدر في عالم الوجود فليس المراد به هو الاسم اللفظي الذي يتألّف من مجموعة أصوات مسموعة، والأصوات هي من الكيفيّات العرضية. كما ليس المقصود به المعنى والمفهوم، لأنّ المفهوم صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها، فمن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه عن طريق الحنجرة أو صورة خياليّة نصوّرها في أذهاننا هي منشأ لكلّ ما يصدر في هذا العالم من أثر، وإليها يعزى التصرّف في الوجود، ممّا يتمّ به من خلال الاسم الأعظم من أمور مذهلة وعجيبة.

أبداً ليس الأمر كذلك، فإذا ما قلنا في الدعاء: «**اللّهم إنّي أسألك باسمك العظيم الأعظم الأعزّ الأجلّ الأكرم، الذي إذا دُعيت به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت، وإذا دُعيت به على مضائق أبواب الأرض للفرج انفرجت، وإذا دُعيت به على العُسر لليُسر تيسّرت، وإذا دُعيت به على الأموات للنشور انتشرت، وإذا دُعيت به على كشف البأساء والضرّاء انكشفت**»[٢]؛ فليس المقصود أنّ هذه التغييرات المذكورة في الدعاء تحصل بالاسم اللفظي أو بالمفهوم والمعنى الذهني، لأنّ هذه كلّها ليست لها القدرة على إيجاد التأثيرات المذكورة في النصّ.

---

(١) ينظر مثلاً: التوحيد، ج١، ص١١٣ فما بعد.

(٢) مقطع افتتاحيّ من دعاء السمات، مفاتيح الجنان المعرَّب، ص٧١.

إنّ النظام الذي يحكم العالم هو نظام السببيّة الذي يرجع إلى الحقائق الخارجية. يقول الطباطبائي: «والأسماء الإلهية واسمه الأعظم خاصّة وإن كانت مؤثّرة في الكون ووسائطاً وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود، لكنّها إنّما تؤثِّر بحقائقها لا بالألفاظ الدالّة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصوّرة في الأذهان. ومعنى ذلك أنّ الله سبحانه هو الفاعل الموجِد لكلّ شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومه في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية»[1].

على هذا إذا ما تحدّثت بعض النصوص الروائية عن الاسم الأعظم وأنّه مركّب من ثلاثة وسبعين حرفاً، أو أنّ لفظ «بسم الله الرحمن الرحيم» يحوي الاسم الأعظم ونحو ذلك، فلا ينبغي أن يتبادر إلى الأذهان أنّ المراد من هذا الكلام هو الوجود اللفظي أو الوجود الذهني والصورة المفهومية في الذهن، فمثل هذه الوجودات اللفظية والذهنية لا يمكن أن تكون منشأ تلك الآثار العظيمة في عالم الوجود الإمكاني، إنّما المقصود به هو الاسم الخارجي، يعني الذات الإلهية المقدّسة مأخوذة بحيثيّة من الحيثيّات أو مأخوذة من جميع الحيثيّات.

أمّا بالنسبة إلى لفظ الجلالة «الله» فهو اسم لذات واجب الوجود المستجمع لصفات الكمال كافّة، وهو ليس الاسم الأعظم وإنّما هو اسم للاسم الأعظم، والاسم الأعظم هو الذات الإلهية المقدّسة المستجمعة لجميع صفات الكمال والجمال.

في ضوء هذا كلّه يتبيّن المغزى العميق الذي ينطوي عليه النصّ التالي حول الاسم الأعظم: «شاع بين الناس أنّه اسم لفظيّ من أسماء الله سبحانه

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨ ص٣٥٥ ـ ٣٥٦.

إذا دُعي به استُجيب، ولا يشذّ من أثره شيء، غير أنّهم لّما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الجلالة، اعتقدوا أنّه مؤلّف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كلّ شيء... والبحث الحقيقي عن العلّة والمعلول وخواصّها يدفع ذلك كلّه، فإنّ التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوّته وضعفه، والمسانخة بين المؤثّر والمتأثّر. والاسم اللفظي إذا اعتبرنا من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيّات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصوّر كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة»[1].

٤ـ تدبير الأسماء للوجود

تبيّن من خلال سياق البحث وما طواه من نصوص وأفكار أنّ العالم الإمكاني يدار من خلال أسماء الله الحسنى: ﴿**وَللهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾[2]. لكن ثَمّ إلى جوار هذه الحقيقة حقيقة أخرى تحدّث عنها القرآن الكريم أيضاً، فيما ذهب إليه من نسبة عدد كبير من الأفعال إلى مخلوقات الله كالملائكة والجنّ والناس من الأنبياء والأوصياء والأولياء وغيرهم.

فمن جهة يتحدّث القرآن عن نسبة عدد كبير من الأفعال إلى الله سبحانه على نحو الحصر، وفي الوقت ذاته ينسب الأفعال ذاتها إلى مخلوقاته ملائكة وجنّاً وإنساً. الأمثلة على ذلك كثيرة، فبعد أن حصر القرآن فعل الإحياء والإماتة بالله، وصرّح بأنّ الله وحده هو المميت والمحيي، عاد يسند الإحياء إلى غيره، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾[3]،

(١) المصدر السابق، ص٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

(٣) المائدة: ٣٢.

أو في قوله سبحانه على لسان عيسى عليه السلام: ﴿**وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ**﴾[١]. كذلك الحال في الإماتة، كما في قوله سبحانه: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا**﴾[٣].

على مستوى آخر بعد أن أثبت القرآن أنّ الله هو الغنيّ الحميد وأنّه لا غنيّ سواه، عاد يسند الغنى والإغناء إلى رسوله محمّد صلّى الله عليه وآله أيضاً، كما في قوله: ﴿**إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾[٤]. كذلك الحال على مستوى الولاية، فبعد أن أثبت حصراً أنّ الله هو الولي عاد يتحدّث عن ولاية الرسول والذين آمنوا: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ..**﴾[٥]. الأمر بحذافيره يتكرّر في العزّة والقوّة، فبعد أن نصّ القرآن في موضوع العزّة بقوله: ﴿**فَإِنَّ الْعِزَّةَ للهِ جَمِيعاً**﴾[٦] عاد يقول: ﴿**وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ**﴾[٧]. وبعد أن حصر القوّة بالله وحده: ﴿**أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً**﴾[٨] عاد يسجّل: ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّة**﴾[٩] وقوله: ﴿**خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّة**﴾[١٠]، وقوله: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة**﴾[١١]، وقوله: ﴿**قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ**﴾[١٢].

---

(١) آل عمران: ٤٩.
(٢) السجدة: ١١.
(٣) الأنعام: ٦١.
(٤) التوبة: ٧٤.
(٥) المائدة: ٥٥.
(٦) النساء: ١٣٩.
(٧) المنافقون: ٨.
(٨) البقرة: ١٦٥.
(٩) مريم: ١٢.
(١٠) البقرة: ٦٣.
(١١) الأنفال: ٦٠.
(١٢) النمل: ٣٩.

على مستوى آخر يتمثّل بالطاعة، فمن الواضح بديهيّاً أنّها لا تجب لغير الله سبحانه، بيدَ أنّ القرآن لا يلبث أن يسجِّل: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**[1]. كذا على مستوى الحكم، حيث قوله: **﴿أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الحَاكِمِينَ﴾**[2] الذي يفيد تعدّد الحاكمين، وكذا قوله: **﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ﴾**[3]، وهو ما يبدو متعارضاً مع قوله: **﴿إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾**[4].

ربما كان أوضح الأمثلة جميعاً هو المثال الذي يرتبط بالخلق، فبينما يسجِّل القرآن بصراحة لا لبس فيها: **﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[5] تراه يعود لنسبة الخلق إلى آخرين، كما في قوله: **﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾**[6] الذي يفيد تعدّد الخالقين، أو قوله على لسان عيسى عليه السلام: **﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ﴾**[7].

دور الملائكة في التدبير

على أنّ هناك مبحثاً قرآنياً آخر يعمّق الاتجاه الذي نتحدّث عنه، فيما يفيده من أنّ كثيراً من الأمور التي ينسبها القرآن إلى الله (جلّ جلاله) بنحو الحصر يعود لنسبتها إلى آخرين في الوقت ذاته. المبحث الذي نعنيه ما يتحدّث به كتاب الله عن دور الملائكة في التدبير، وأنّها وسائط في ذلك.

---

(١) النساء: ٥٩.
(٢) التين: ٨.
(٣) المائدة: ٤٨.
(٤) الأنعام: ٥٧.
(٥) الرعد: ١٦.
(٦) المؤمنون: ١٤.
(٧) آل عمران: ٤٩.

ما يفيده كتاب الله في العديد من آياته أنّ الملائكة وسائط بين الله سبحانه وبين الأشياء بدءاً وعوداً. ومعنى الوسائط تحديداً أنّهم أسباب للحوادث فوق الأسباب المادّية في العالم المشهود قبل حلول الموت والانتقال إلى نشأة الآخرة وبعده.

أمّا في مرحلة العود وعند ظهور آيات الموت فإنّ دور الملائكة في الوساطة واضح في قبض الروح، وإجراء السؤال، وثواب القبر وعذابه، وإماتة الكلّ بنفخ الصور وإحيائهم بعد ذلك، ثمّ في الحشر وإعطاء الكتاب ووضع الموازين والحساب، والسَوْق إلى الجنّة والنار تدلّ عليه آيات كثيرة، تعضدها الأخبار المأثورة فيها عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

كما تتبدّى وساطة الملائكة في مرحلة التشريع بوضوح من خلال النزول بالوحي ودفع الشياطين عن التدخّل فيه، وتسديد النبيّ وتأييد المؤمنين وتطهيرهم بالاستغفار.

أمّا وساطتهم في تدبير الأمور في هذه النشأة، فيدلّ عليها آيات كثيرة منها ما في مفتتح سورة «النازعات». وكذا قوله سبحانه: ﴿**جَاعِلِ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾[1] الذي يدلّ على أنّهم خُلقوا وشأنهم أن يتوسّطوا بين الله سبحانه وخلقه، ويُرسَلوا من قِبله لإنفاذ أمره بحسب ما يفيده قوله تعالى: ﴿**بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾[2]، وقوله: ﴿**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾[3] وربما كان في جعل الجناح لهم إشارة لهذا الدور.

فدور الملائكة في النظام الوجودي التوسّط بين الله وخلقه بإنفاذ أمره، وليس

---

(١) فاطر: ١.

(٢) الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) النحل: ٥٠.

ذلك على سبيل الاتّفاق بأن يُجري الله سبحانه أمراً بأيديهم، ثمّ يُجري مثله بغير توسيطهم، بل هي سنّة مطّردة لا اختلاف فيها ولا تخلّف: ﴿**إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[(١)]، ﴿**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾[(٢)].

في ضوء هذه الرؤية إلى دور الملائكة في الوجود وأنّها وسائط في التدبير، يترتّب عدد من النتائج، منها:

١ ـ من مقتضيات نظام الوساطة أن يكون بعض الملائكة فوق بعض مقاماً، وما يقوم به العالي منهم من أمر من يليه بشيء من أمور التدبير إنّما هو في الحقيقة توسّط المتبوع بينه سبحانه وبين تابعه في إيصال أمر الله، تماماً كما هو الحال في توسّط ملك الموت في أمر بعض أعوانه بقبض روح من الأرواح. يدلّ على هذا النسق التراتبي قوله سبحانه حاكياً عن الملائكة: ﴿**وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**﴾[(٣)]، وقوله: ﴿**مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ**﴾[(٤)].

٢ ـ مرَّ أنّ معنى توسّط الملائكة في نظام الوجود أنّهم أسباب تستند إليها الحوادث. ولا منافاة بين كونهم واسطة بين الله سبحانه والحوادث، وبين استناد الحوادث إلى أسبابها المادّية القريبة، لأنّ السببيّة طولية لا عرضية؛ أي أنّ السبب القريب سبب للحادث والسبب البعيد سبب للسبب وهكذا.

٣ ـ كما ليس هناك تنافٍ بين توسّط الملائكة واستناد الحوادث إليهم، وبين استنادها إلى الله سبحانه كونه هو السبب الوحيد لها جميعاً على ما يقتضيه توحيد الربوبية بحسب البحث الذي مرَّ. ومردّ ذلك أنّ السببية طولية لا عرضية، ولايريد استناد الحوادث إلى الملائكة استنادها إلى أسبابها الطبيعيّة

---

(١) هود: ٥٦.

(٢) فاطر: ٤٣.

(٣) الصافات: ١٦٤.

(٤) التكوير: ٢١.

القريبة، والقرآن صدّق الاثنين؛ استناد الحوادث إلى أسبابها الطبيعيّة كما استنادها إلى الملائكة.

وليس لشيء من الأسباب استقلال بإزاء الله حتّى ينقطع عنه، على ما ذهبت إليه الوثنية في تفسير تفويض الله تدبير الأمر إلى الملائكة المقرّبين. فالتوحيد القرآني ينفي الاستقلال عن كلّ شيء، من كلّ جهة: لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرّاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً.

٤ ـ أخيراً لا منافاة بين شأن الملائكة المتمثِّل بالتوسّط في التدبير وبين ما يظهر من آيات قرآنية أخرى على أنّ بعضهم أو جميعهم مداومون على عبادة الله وتسبيحه والسجود له، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَمَنْ عِنْدَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ**﴾[1]، وذلك لجواز أن تكون عبادتهم وسجودهم وتسبيحهم عين عملهم في التدبير وامتثالهم الأمر الصادر عن ساحة العزّة والجلال بالتوسّط[2].

كمصداق محدّد لدور الملائكة كوسائط في التدبير الكوني نقف مع الآيات التالية مفتتح سورة «النازعات»، حيث قوله سبحانه: ﴿**وَالنَّازِعَاتِ غَرْقاً * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطاً * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحاً * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[3]. فمع اختلاف البحث التفسيري في تحديد المراد من الآيات الأربع الأولى وتوزّعه على أقوال، إلاّ أنّه لا يخفي ميوله الكبيرة إلى أنّ النازعات والناشطات والسابحات والسابقات هي صنوف من الملائكة ينهض كلّ منها

---

(١) الأنبياء: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) ما ذكرناه عرض بتصرّف لبحث السيّد الطباطبائي عن الملائكة وأنّها وسائط في التدبير الربوبي. ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص١٨٢ فما بعد، حيث ساق البحث بمناسبة الحديث عن تفسير الآيات الخمس الأولى من سورة النازعات.

(٣) النازعات: ١ ـ ٥.

بمهمّة، إذ قيل مثلاً إنّ المراد من «النازعات» ملائكة الموت تنزع الأرواح من الأجساد، ومن «الناشطات» الملائكة التي تُخرج الأرواح من الأجساد أيضاً مع فارق أنّ «النازعات» خاصّة بالملائكة التي تنزع أرواح الكفّار من أجسادهم بشدّة، بينما «الناشطات» خاصّة بنزع أرواح المؤمنين. وقيل في «السابحات» أنّها الملائكة التي تنهض بمسؤولية الأرواح فتسرع بروح المؤمن إلى الجنّة وبروح الكافر إلى النار، كما قيل في «السابقات» أنّها مطلق الملائكة لأنّها سبقت ابن آدم بالخير والإيمان والعمل الصالح. بيدَ أنّ هذا الاختلاف في الآيات الأربع لم يمنع اتفاق الكلمة على أنّ المراد من الآية الأخيرة: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ هو مطلق الملائكة المدبّرين للأمور. هذا مذهب أكثر المفسِّرين، حتّى ادّعى بعضهم اتّفاق المفسّرين وإجماعهم عليه.

على سبيل المثال يذهب الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) في تفسير الآية: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ إلى أنّ جميع أنحاء التدبير في عالم الإمكان قد عُهد بها إلى الملائكة. كما أنّ الآيات التي سبقت هذه الآية هي إشارة إلى شرح حال قوّتهم العاملة، لأنّ كلّ حال من أحوال العالم السفلي مفوّض إلى تدبير واحد من الملائكة الذين هم عمّار العالم العلوي وسكّان بقاع السماوات[1].

أمّا الطباطبائي فيقول عن سورة النازعات: «والآيات في مفتتح هذه السورة تصف مطلق الملائكة في تدبيرهم أمر العالم بإذن الله». ثمّ انعطف إلى القول: «إنّ أظهر الصفات المذكورة في هذه الآيات الخمس في الانطباق على الملائكة قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾. وقد أطلق التدبير ولم يقيّد بشيء دون شيء، فالمراد به التدبير العالمي بإطلاقه، وقوله (أمراً) تمييز أو مفعول به للمدبّرات، ومطلق التدبير شأن مطلق الملائكة، فالمراد بالمدبّرات مطلق الملائكة»[2].

---

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٣٢، ص٢٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢٠، ص٨١.

إشكالية التعارض

إذن ينتهي هذا المثال القرآني عن تدبير الملائكة ووساطتها في ذلك ليعزّز الاتجاه العام الذي نتحدّث عنه، متمثّلاً في أنّ القرآن يحصر بعض الأمور بالله سبحانه ثمّ يعود لنسبتها إلى غيره. فحيث يدور الكلام عن التدبير يواجهنا قول الله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ**﴾(١)، وقوله: ﴿**اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَل مُسَمّىً يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ**﴾(٢)، وقوله: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ**﴾(٣).

والسؤال: كيف ينسجم منطق القرآن بين إثبات التدبير لله حصراً بوصف ذلك شأناً من شؤون الربوبيّة وبين ما يتحدّث عنه صراحةً من وساطة الملائكة في التدبير؟ على أنّ إشكالية التعارض تتعمّق أكثر وتكتسب أبعاداً أكثر تعقيداً حين نرى القرآن لا يقتصر في نسبة التصرّف والتدبير إلى الملائكة وحدها، بل ينسبه إلى غيرها أيضاً كالجنّ كما في قول الله سبحانه: ﴿**قَالَ عِفْريتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ**﴾(٤). كما ينسبه إلى الإنسان كذلك، على ما هو عليه قوله سبحانه: ﴿**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ**﴾(٥).

أمّا نسبة التصرّف بالأمور الألوهية إلى الأنبياء فله مصاديق كثيرة في

---

(١) يونس: ٣.
(٢) الرعد: ٢.
(٣) السجدة: ٤ ـ ٥.
(٤) النمل: ٣٩.
(٥) النمل: ٤٠.

القرآن، كما في حال إبراهيم وسليمان وداود وعيسى عليهم السلام. فعلى لسان إبراهيم الخليل عليه السلام يواجهنا قوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي. قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً**﴾[1] إذ نسبت الآية دعوة الطير كي تحيى مجدّداً إلى إبراهيم عليه السلام وليس إلى الله جلّ جلاله.

على أنّ المسألة لا تقتصر على هذه الآيات وحدها في نسبة نحو من التصرّف والتدبير في هذا العالم إلى الملائكة والجنّ والأنبياء والصالحين وغيرهم بل تتعدّاها إلى آيات أخر، ممّا يركّز التعارض الذي صاغه الفخر الرازي في صيغة السؤال التالي: إذا كان الأمر كلّه لله فكيف أثبت لهم هاهنا تدبير الأمر[2]؟ ويقصد بالضمير (لهم) الملائكة؛ على أنّ المسألة لا تقتصر على الملائكة وحدهم كما رأينا.

بلغة منطقية: إنّ السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلّية، فبعد أن ثبت أنّ الله خالق كلّ شيء، فإنّ إثبات الخلق لأحد غيره يناقض تلك الموجبة الكلّية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الولاية والتدبير وغيرهما، فحيث ثبت أنّ الله هو الوليّ والتدبير إليه سبحانه ولا مدبِّر سواه، فإنّ إثبات الولاية أو التدبير لغيره يناقض تلك الموجبة الكلّية، فيستدعي معالجة التعارض الظاهر بين هاتين الطائفتين من الآيات القرآنية.

نظرية التجلّي والظهور

لقد حفل الفكر الإسلامي على مستوى البحث العقيدي والقرآني بالعديد من الوجوه لمعالجة التعارض البادي بين هاتين المجموعتين من الآيات. بيدَ أنّ

---

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٣١، ص٢٨.

الكتاب سيعزف عن الإشارة إلى تفاصيلها مكتفياً بوجه يعدّه هو الأرجح في حلّ هذا التهافت البدوي المترائي بين هاتين الفئتين من الآيات. ينطلق الوجه المختار في أنّ جميع الأشياء والمواقع ـ غير الله ـ التي نُسب إليها الخلق والتدبير والغنى والعزّة والقوّة والإحياء والإماتة ونحو ذلك، إنّما هي مظاهر وتجلّيات وآيات لخالقية الله وتدبيره وآمريته وولايته سبحانه.

هذه النظرية ترفض بصراحة أن يكون لهذه الموجودات ولاية أو عزّة أو قوّة أو إحياء أو إماتة في عرض ولاية الله وعزّته وقوّته وإحيائه وإماتته، لأنّ هذا من الشرك الجليّ، فإذا فرضنا أنّ الولاية ولايتان؛ ولاية الله وولاية غير الله وأنّ إحداهما في عرض الأخرى فهذا من الشرك الجلي الذي ثبت بطلانه عقلاً ونقلاً؛ لما مرَّ من بحوث التوحيد الأفعالي.

كما ترفض النظرية ذاتها أن تكون هذه الولاية ـ وضروب التصرّف الأخرى ـ في طول ولاية الله، على النحو الذي تنتهي ولاية الله سبحانه عند حدٍّ معيّن لتبدأ ولاية المخلوق، أو تنتهي عزّته (عزّ وجلّ) عند دائرة محدّدة لتبدأ عزّة المخلوق، أو تنتهي قوّته لتبدأ قوّة المخلوق وهكذا، لأنّ هذا النمط من التفكير والفهم والاعتقاد يرجع إلى الشرك الخفي، وإلى افتراض محدودية الله جلّ جلاله، وهو أمر يرفضه الكتاب جملةً وتفصيلاً، وركّز على بطلانه وعدم صحّته في الكثير من مقدّماته المنهجية وبحوثه.

إنّ النظرية التي تبنّاها الكتاب في معالجة المسألة الُمثارة، ترفض أن تؤمن أن تكون هذه الأمور من تدبير وولاية ونحو ذلك في طول تدبير الله وولايته، فضلاً عن أن تكون في عرضهما. فلو حصل الأوّل وافترضنا أنّ التدبير أو الولاية المنسوبين للموجودات هي في طول ولاية الله وتدبيره للزم من ذلك أن تكون ولايته محدودة ومتناهية. أمّا لو افترضنا هذه الولاية والتدبير أنّهما في عرض ولاية الله وتدبيره، لكان معنى ذلك أنّ هذه الولاية والتدبير هما عِدلٌ

لولاية الله وتدبيره، وهذا شرك، وقد ثبت أنّ الله سبحانه واحد لا شريك له.

إذن أوّل ما ترفضه النظرية التي نحن بشأن الحديث عنها، هو هذا التصوّر في نسبة ضروب التصرّف إلى غير الله سبحانه طولاً أو عرضاً. أجل، إذا كان هناك نحو من الخالقية والولاية والعزّة والقدرة والحاكمية وما شابه ذلك، فهو بنحو الظهور والتجلّي، أو هو بحسب القرآن ـ إن صحّت الصياغة لغويّاً ـ بنحو الآيتيّة المشتقّة من قوله سبحانه: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾[1].

مثال المرآة

لكي تتّضح فكرة التجلّي والظهور والآيتية نستعين بمثال يكثر استعماله في كلمات أهل المعرفة؛ استلهموه من استدلالات أهل البيت، ومنه نفذ إلى الحكمة المتعالية والفلسفة الصدرائية؛ نعني به مثال الصورة التي تنعكس في المرآة. ففي مثال الصورة المرآتية التي تعكس صاحبها من الواضح أنّ الصورة التي في المرآة غير صاحبها وهي ليست عينه، لكنّها في الوقت ذاته هي آية وعلامة دالّة على صاحبها وليست شيئاً بإزاء صاحب الصورة. بمثال آخر: إذا وضعت ناراً أمام المرآة فستبدو الصورة المرآتية وكأنّها جامعة لكلّ الخصائص الموجودة للنار الحقيقيّة، لكن من دون أن يكون هناك شيء بداخل المرآة، بل هي تعكس النار الخارجية وحسب، لا أنّ في داخل المرآة ناراً أخرى أيضاً.

هذا هو في الحقيقة الفارق بين السراب ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾[2] وبين الآية. فإنّ السراب خيال ووهم لا واقع له، بعكس الآية فإنّها حقيقة، لكن لا في نفسها، وإنّما هي تعكس حقيقة أخرى ثابتة لله سبحانه،

---

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) النور: ٣٩.

فالسراب كاذب بيدَ أنّ الآية صادقة في كلّ ما تحكيه عن خصائص ذي الآية. وهذا هو معنى الآية والتجلّي بحسب الاستعمال القرآني: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾[1] أو قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً**﴾[2].

تبقى هناك إشارة لها مغزاها، فمثال المرآة وكيف تعكس قدرة الله جلّ جلاله، أو عظمته وعلمه ونحو ذلك، استعمله الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في ذلك اللقاء الفكري السجالي الشهير الذي عقده المأمون العبّاسي (ت: ٢١٨هـ) ودعا إليه أبرز رموز الحِجاج الكلامي في عصره وكبار القيادات الفكرية عند النصارى واليهود والصابئة والزرادشتية وبعض الشخصيات العلمية الرومية.

لقد كان من خطّة المأمون العبّاسي أن تجتمع هذه القيادات الفكرية من مختلف النِحل على الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام علّها تفتّ من حجّته أو تَنال منه، لكي يزعزع بذلك موقع الإمام عليه السلام في البلاط العبّاسي من جهة وفي عين القاعدة الشعبية الموالية للإمام من جهة ثانية، وعند بقيّة المسلمين والاتجاهات الفرقية والمذهبية من جهة ثالثة، وذلك في إطار الصراع السياسي الذي كان يخوضه المأمون انطلاقاً من خراسان ضدّ الشقّ الآخر في العائلة العبّاسية القاطن في بغداد، وضدّ الاتجاهات المناوئة لحكمه وللحكم العبّاسي عامّة بما فيهم بنو هاشم الشقّ المنحدر من عبد مناف مع بني العبّاس.

في كلّ الأحوال عُقد المجلس وانطلق الحوار فيه ساخناً قويّاً بين الحاضرين، وكان محوره الإمام علي بن موسى الرضا الذي طفق يجيب عن أسئلة الحاضرين واستفهاماتهم وما استخدموه من جدل وصناعة كلامية، إلى

---

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

أن بلغ الحوار إلى عمران الصابئي الذي كان يوصف بقوّة الجدل وأنّه لم يقطعه عن حجّته أحد قط، بل كان يتحدّى الآخرين بقوله: «لقد دخلت الكوفة والبصرة والشام والجزيرة ولقيت المتكلّمين، فلم أقع على أحد يثبت لي واحداً ليس غيره قائماً بوحدانيّته»[1].

وواضح ما يشي به النصّ من قوّة التحدّي في أسّ أسس المنظومة الدينية بل الإيمانية متمثّلاً بوحدانية الله، خاصّة وأنّ البلدان التي أشار إليها كانت تمثّل في عصره أمّهات حواضر العلم وأبرز المراكز العلمية في العالم الإسلامي.

على هذه الخلفية دام الحوار طويلاً بين الإمام عليه السلام وعمران، وقد تخلّلته وقفة للصلاة، ثمّ انتهى إلى إعلان عمران لإسلامه بين يدي الإمام عليّ بن موسى الرضا[2].

كان من بين ما وقف الحوار عنده، سؤال عمران للإمام الرضا: ألا تخبرني يا سيّدي أهو (الله) في الخلق أم الخلق فيه؟ قال الرضا عليه السلام: «**جلَّ ياعمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك، وسأُعلمك ما تعرفه به، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله. أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك؟! فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأيّ شيء استدللت بها على نفسك؟** قال عمران: بضوء بيني وبينها، فقال الرضا عليه السلام: **هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر ممّا تراه في عينيك؟** قال: نعم، قال الرضا عليه السلام: **فأرناه**، فلم يحر جواباً، قال الرضا عليه السلام: **فلا أرى النور إلاّ وقد دلّك ودلّ المرآة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما. ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالاً،**

---

(١) هذا ما ذكره عمران بين يدي الإمام الرضا وهو يقدّم الأسئلة، وواضح ما تنطوي عليه الكلمات من نبرة تحدٍّ. ينظر: **التوحيد**، الباب ٦٥، ص٤٣٠.

(٢) ينظر الحوار بأكمله وما دار فيه: **التوحيد**، باب ٦٥، ذكر مجلس الرضا علي بن موسى مع أهل الأديان وأصحاب المقالات، ص٤١٧ ـ ٤٤١.

ولله المثل الأعلى»[١].

حقّ لعمران أن ينشغل بهذه المسألة، وحقّ لها أن تضغط على ذهنه وتشغل عقله. فهي من المسائل الأساسية في المعرفة التوحيدية، إذ تكاثفت نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في أنّه سبحانه داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة، كما في قوله عليه السلام في وصف هذه البينونة والتمييز بينه وبين الأشياء بأنّها بينونة صفة لا بينونة عزلة. و المسألة تحتاج إلى تصوير، عمد فيه الإمام الرضا عليه السلام إلى مثال المرآة.

وما دمنا نريد أن ننطلق من قوله سبحانه: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾[٢] لننطلق في الاستدلال به على أنّ الموجودات ما هي إلاّ تجلّيات لأسماء الله وصفاته ومظاهر وآيات له سبحانه، فلابدّ أن نستعين بمثال المرآة، مع إشارة إلى خلفيّته التأريخية في السجالات العقيدية للإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام.

يتبيّن ممّا مرّ بأنّ أفعال الخلق والإحياء والإماتة والتوفّي وغير ذلك ممّا ينسبه القرآن الكريم إلى الله ويحصره به، ثمّ يعود لنسبتها إلى مخلوقات أخرى، إنّما هو على نحو الصورة المرآتية. فهذه المخلوقات حيث ينسب إليها الخلق فإنّما يكون بما هي مظهر لخالقية الله (جلّ جلاله) وتجلٍّ لها؛ وبما هي آية لخالقيّته سبحانه ولولايته ولعزّته ولقدرته ولقوّته ونحو ذلك، لا أنّ هذه المخلوقات تملك شيئاً قِبال الله لا عرضاً ولا طولاً. فكلّ ما تملكه هذه المخلوقات وتمام ما يوجد لديها، إنّما هو إراءة لما هو موجود لله سبحانه،

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٢) فصلت: ٥٣. الكلام في المتن يجري على أساس أنّ الضمير في (أنّه) يعود إلى الله سبحانه، خاصّة وأنّ عدداً من المفسِّرين يذهب إلى أنّ الضمير في الآية يعود إلى القرآن ليكون المفاد: حتّى يتبيّن لهم أنّ القرآن هو الحقّ، وفصْل القول بين الرأيين هو ممّا يضطلع به البحث التفسيري.

فالمالك والقادر هو الله، وما عند الإنسان وبقيّة الموجودات فهو من عنده: «**فهو المالك لما ملكّك، والقادر على ما عليه أقدرك**»[١].

ثَمّ تأييد آخر لهذا النمط من الفهم الذي يمكن استمداده من معنى الآية. فالآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره. فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما، عُلم أنّه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته. فمتى ما أدرك الإنسان الصورة علِمَ أنّه أدرك ذا الصورة[٢].

لا يستخدم القرآن الكريم في وصف هذه المخلوقات مصطلح المعلولات بل يعبّر عنها بأنّها آيات وتجلّيات وظهورات لأسمائه الحسنى وصفاته العليا. فأيّما مخلوق من مخلوقات عالم الإمكان ووجوداته هو تجلٍّ لاسم من أسمائه الحسنى سبحانه وهو يعكس آية من آياته. وقد مرّ أنّ أيّ مظهر من مظاهر أسمائه الحسنى سبحانه يبرز في آية من آياته وفي خلق من مخلوقاته وليظهر منه ذلك الفعل الذي يترتّب على الاسم الذي برز في هذا المظهر. بلغة المثال: إنّ من أسماء الله سبحانه المُحيي والمُميت، فإذا ما جئنا إلى ملك الموت فإنّه مظهر لاسم الله «المميت»، حيث يظهر منه الفعل نفسه الذي يظهر من ذلك الاسم وذات الأثر الذي يترتّب عليه، لكن لا بالمعنى الذي يفيد أنّ لملك الموت قدرة على الإماتة هي في عرض إماتة الله أو في طولها. كلاّ، فإنّ ملك الموت يفتقد لهذه القدرة على النحوين الطولي والعرضي، وما يبرز منه من فعل الإماتة إنّما هو مظهر إماتة الله سبحانه. وهذه حقيقة من أهمّ حقائق عالم الإمكان.

لقد سلفت الإشارة إلى أنّ الله (جلّ جلاله) ينجز الأفعال بنحوين، إمّا مباشرة وبلا توسّط شيء، أي من خلال قوله فقط: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[٣]، وأخرى ينجزها بتوسيط بعض مخلوقاته. فالله

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص٢١٣.

(٢) المفردات في غريب القرآن، مادّة: أي، ص٣٣.

(٣) يس: ٨٢.

سبحانه هو المشافي لكن من خلال الطبيب، وهو الرافع للجوع وللعطش لكن من خلال الطعام والماء. يحكي القرآن الكريم قول شيخ الموحِّدين إبراهيم الخليل عليه السلام، في هذه الآيات: ﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ**﴾[1]، فالله سبحانه يهدي ويطعم ويسقي ويشفي ويُميت ويُحيي من خلال الأسباب وبنظام الوسائط. فهو يرفع العطش بالماء والجوع بالطعام والمرض بالدواء وعبر الطبيب وهكذا.

هذا هو دور الأسباب والوسائط في نظام عالم الإمكان، والوسائط والأسباب تؤدّي دورها بإذن الله، لكن لا على النحو الذي تكون فيه في عرْض إرادة الله أو في طولها، بل على نحو الظهور والآية والتجلّي، فهي مظاهر وآيات وتجلّيات لله سبحانه. وهذه الموجودات هي مظهر لأسماء الله الحسنى وصفاته، فملك الموت هو مظهر لاسمه المميت، وعيسى بن مريم عليه السلام هو مظهر لاسمه المحيي وهكذا.

٥ ـ المظهر الإنساني للاسم الأعظم

يقودنا سياق البحث إلى منعطف جديد يمكن أن نفتتحه بالسؤال التالي: عندما ننظر إلى الموجودات الإمكانية التي هي مظاهر لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، هل ثمَّ فيها موجود إمكاني هو مظهر لاسمه الأعظم؟ لقد سلفت الإشارة أنّ لفظ الجلالة (الله) يحكي لنا اسم الاسم الأعظم، والاسم الأعظم هو الذات مأخوذة مع جميع الكمالات المستجمعة لجميع صفات الكمال والجمال؛ والسؤال مرّة أخرى: هل ثمّة في عالم الإمكان موجود هو مظهر لاسم الله الأعظم؟ إذا ما ثبت وجود مثل هذا الموجود فستظهر منه

---

(١) الشعراء: ٧٨ ـ ٨١.

جميع الآثار التي تترتّب على الاسم الأعظم، بوصفه مظهر هذا الاسم.

إذا تحقّق وجود هذا الموجود فسيتحوّل إلى واسطة الفيض بين الله (جلّ جلاله) وجميع عالم الإمكان، لما سلفت إليه الإشارة من أنّ أسماء الله الحسنى يقع بعضها فوق بعض وصولاً إلى الاسم الذي لا يوجد فوقه اسم. هذا في النسق الصعودي، أمّا في النسق النزولي فإنّ الأسماء تتدرّج من الاسم الأعظم إلى ما هو دونه إلى أن تصل إلى اسم لا يوجد تحته اسم.

إنّ الإماتة تتحقّق من خلال مظهر من مظاهر أسماء الله الحسنى هو ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْـمَوْتِ﴾[1] الذي هو مظهر لاسمه المميت. لاريب أنّ الله سبحانه قادر على فعل الإماتة مباشرة، بيدَ أنّ حكمته اقتضت في إطار النظام الأحسن الذي خلقه، أن يجعل واسطة تكون مظهراً وآية لاسمه المميت. كذلك اسم الله المحيي، له مظاهر في عالمنا كعيسى عليه السلام. على الغرار ذاته هل جعل الله في إطار نظامه الأحسن الذي رتّب عليه عالم الإمكان؛ هل جعل بينه وبين هذا العالم مظهراً لاسمه الأعظم، بحيث تظهر من خلال هذا المظهر جميع الآثار التي تترتّب على الاسم الأعظم؟ لو ثبت وجود هذا المظهر فسيكون هو الواسطة بينه سبحانه وبين عالم الإمكان، أو بينه وبين كلّ مظاهر أسمائه الحسنى الأخرى. هذه هي المسألة التي نختم بها بحث «الأسماء الحسنى»، والتي تكتسب أهمّيتها تبعاً لما يترتّب عليها من نتائج في البحث العقيدي تقودنا للوقوف على هذه الواسطة في الفيض بين الله وعالم الإمكان، وأن نتعرّف على هذا المظهر الذي يتجلّى به الاسم الأعظم في الوجود وعالم الخليقة الإنسانية.

عند العودة إلى القرآن الكريم وما جاء عن النبيّ وأهل البيت عليهم السلام نجد أنّ في ذلك كلّه حقيقة وجود مظهر لاسم الله سبحانه في عالم الإمكان بدرجتيه.

(١) السجدة: ١١.

عالمان

لقد خلق الله هذا العالم على مرتبتين أو على درجتين من الوجود، مرتبة من الوجود عبّر عنها بعالم الملكوت وعالم الغيب، حيث لا يمكن نيل ذلك العالم بهذه الحواسّ الظاهرة ولا يمكن الوقوف عليه عبر الأدوات الموجودة في نطاق عالم الحسّ والشهادة، كما أنّه لا يخضع للقوانين التي تحكم عالمنا المادّي من الزمان والمكان والحركة وما إلى ذلك. لقد أطلق القرآن على ذلك العالم أسماء عديدة منها عالم الملكوت وعالم الأمر كما عبّر عنه بغيب السماوات والأرض. يقول الله سبحانه: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾[1].

تعيش الملائكة في عالم الملكوت وهي تخضع بكينونتها الوجودية إلى أحكام ذلك العالم. فللملائكة صفات سلبية وصفات إضافية، أمّا الصفات السلبية فهي مبرّأة عن الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة والموت والهرم والسقم والتركيب من الأعضاء والأخلاط والأركان، وهي جواهر روحانية مبرّأة عن هذه الأحوال، كما توفّرت المصادر على ذكر صفاتها الإضافية أيضاً[2].

في مقابل عالم الأمر وعالم الملكوت يأتي عالم الشهادة والمادّة الذي يمثّل نشأتنا الأرضية. ولعالم المادّة والشهادة مجموعة من الحقائق مثل الحركة والزمان والمكان والتكليف والخروج من القوّة إلى الفعل، وبعث الأنبياء والرسل والتكامل وما إلى ذلك. والعالمان كلاهما؛ عالم الأمر والملكوت وعالم الشهادة والملك هما في قبضة الله سبحانه: ﴿**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ**

---

(١) الأنعام: ٧٥.

(٢) هذا ما ذكره المفسِّرون من خصائص الملائكة، وهم عُمّار العالم العلوي المنزّهون من قوانين النشأة الأرضية. ينظر: التفسير الكبير، ج٣١، ص٢٨؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج٣، ص٢٥.

شَيْء﴾[١]، **﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾**[٢].

في ضوء هذه المقدّمة المختصرة التي تدلّ على وجود عالمين أو نطاقين وجوديين لكلّ منهما خصائصه التي تميِّزه، سيكون من الطبيعي أن يكون ثَمَّ مظهر للاسم الأعظم على صعيد كلّ درجة من هاتين الدرجتين الوجوديّتين.

وما دام البحث يتحرّك على مستوى بناء التصوّر التمهيدي للفكرة، فما يستفاد من الأخبار النبوية الشريفة وتلك الصادرة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ الصادر الأوّل الذي خلقه الله سبحانه هو نور خاتم النبيّين محمّد صلّى الله عليه وآله. فهذا النور هو مظهر الاسم الأعظم في ذلك النطاق الوجودي.

الروايات الدالّة على ذلك كثيرة، لكن ربّما كان أبرزها النبويّ المرويّ عن جابر بن عبدالله الأنصاري، في الرواية التي يقول فيها جابر: قلت لرسول الله صلّى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال: **نور نبيّك يا جابر خلقه الله، ثمّ خلق منه كلّ خير**. فالله سبحانه هو الخالق: **﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[٣]، وقد خلق أوّل ما خلق نور النبيّ صلّى الله عليه وآله، وبتوسّط هذا الصادر الأوّل أو المخلوق الأوّل الذي هو نور النبي، خلق منه العرش، ثمّ خلق منه الكرسي، ثمّ خلق منه حَمَلة العرش وسكنة الكرسي، ثمّ القلم واللوح والجنّة والملائكة والشمس والقمر على ما يحكيه النصّ الروائي تفصيلاً.

بحسب هذا التصوّر أوّل ما خلق الله سبحانه على مستوى عالم الغيب والملكوت وعالم الأمر، هو نور خاتم النبيّين محمد صلّى الله عليه وآله، وهذا هو مظهر اسمه الأعظم. وبذا انتهت الحصيلة إلى وجود الاسم الأعظم، ثمّ مظهر الاسم الأعظم، وهو الصادر الأوّل ونور النبيّ.

---

(١) يس: ٨٣.

(٢) الملك: ١.

(٣) الرعد: ١٦.

في الامتداد ذاته في عالمنا مظاهر وآيات وتجلّيات لذلك المظهر الملكوتي المتمثّل بنور النبيّ صلّى الله عليه وآله. فعندما نجيء إلى عالمنا الأرضي، عالم المادّة والشهادة، فإنّ المظهر الأتمّ والآية الأعظم لذلك الصادر الأوّل في هذه النشأة هو الوجود الإنساني البشري لخاتم النبيّين محمّد بن عبدالله صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام. فمظهر الاسم الأعظم في تلك النشأة هو نور النبيّ الذي خلق الله بواسطته كلّ خير خلقه بعد ذلك، في حين إنّ مظهر ذلك الاسم في النشأة المادّية والعالم الأرضي هو الوجود الإنساني البشري لشخص النبيّ وعليّ وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة من بعدهم عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه.

هذا هو التصوّر الذي ينتهي إليه البحث في أسماء الله الحسنى، وهو يركّز على وجود مظهر لاسم الله الأعظم في درجتي الوجود، وعلى نطاق عالَمي الملك والملكوت أو الشهادة والغيب، يتمثّل بنور النبي بدءاً، ثمّ بشخصه ووجوده الإنساني ووجود أهل بيته تالياً.

لا ريب أنّ هذه الدعوى بحاجة إلى أدلّة لإثباتها. وهذا ما يضطلع به البحث القادم إن شاء الله.

الخلاصة

١ ـ أثبتت الأدلّة النقلية والعقلية أنّ لله من كلّ كمال وجوديّ أحسنه وأكمله وأسماه. والحقيقة أنّ امتلاء الذات الإلهية بالكمالات أجمعها فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، هو من مقتضيات بل من لوازم اشتماله سبحانه على الأسماء الحسنى: ﴿**وَلله الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾[1].

٢ ـ إنّ ما يصدر من الله سبحانه من أفعال إنّما يرتبط باسم من أسماء الله الحسنى ويترتّب عليه. فإذا ما صدر منه الإحياء فلأنّ من أسمائه «المحيي»،

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

وإذا صدر عنه فعل الإماتة فلأنّ من أسمائه «المميت»، وإذا وهب وأعطى ورزق فلأنّه الجواد الكريم، وإذا هدى فباعتباره الهادي. فإذن كلّ ما يصدر عن الله لما يتعلّق بخلق عالم الإمكان وتدبيره يرتبط باسم من أسمائه ويكون تحت قيموميّة ذلك الاسم، ومن ثمّ فإنّ الأسماء الإلهية الحسنى هي مظاهر التدبير الربوبي في الوجود. وهذا ما يصلها ببحث التوحيد الأفعالي.

٣ ـ ذكر القرآن الكريم مئة وبضعة وعشرين اسماً من أسماء الله الحسنى، بيدَ أنّ تقصّي مصادر النصّ الديني خاصّة كتب الدعاء يكشف عن امتداد هذه الأسماء على ما يزيد هذا الرقم بكثير. الحقيقة أنّ الأسماء الحسنى كلّها لله بشرط أن لا يشوب الاسم نقص أو عيب أو تحديد للذات الإلهية المقدّسة.

٤ ـ عند مقارنة الأسماء الحسنى بعضها ببعض يلحظ أنّ بعضها أوسع من بعض من حيث فاعلية الاسم في الوجود والآثار المترتّبة عليه. وإذا أخذنا الأسماء بخطّ متصاعد فسننتهي إلى اسم لا يوجد فوقه اسم من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتّبة عليه هو الذي يُطلَق عليه الاسم الأعظم، الذي يسع جميع حقائق الأسماء.

٥ ـ ليست أسماء الله الحسنى ألفاظاً وحروفاً وأصوات بل هي حقائق، وما ينسب من آثار لهذه الأسماء يعود إلى حقائق هذه الأسماء وأعيانها لا إلى ألفاظها وصورها الذهنية، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الوجود محكوم بنظام السببية الذي يرجع بدوره إلى حقائق خارجية.

ولفظ الجلالة «الله» ليس هو الاسم الأعظم، بل هو اسم للاسم الأعظم؛ وهو الذات الإلهية الواجبة الوجود المستجمعة لجميع صفات الكمال.

٦ ـ ينسب القرآن عدداً من الممارسات والأفعال والأمور حصراً لله سبحانه، ثمّ يعود ليثبتها إلى غيره من ملائكة وجنّ وإنس كالأنبياء والأولياء وغيرهم، الأمر الذي يوحي بضرب من التعارض بين طائفتين من الآيات.

على أنّ إشكالية التعارض هذه تتعمّق أكثر حين نأخذ بنظر الاعتبار ما تحدّث به القرآن عن دور الملائكة كوسائط في التدبير الربوبي في مقابل حديثه في الوقت ذاته عن انحصار التدبير به سبحانه على ما يقتضيه توحيد الربوبية؟

٧ ـ قدّم الفكر الإسلامي على المستويين العقيدي والقرآني العديد من الوجوه لمعالجة التعارض المشار إليه أعلاه. بيدَ أنّ منهجية الكتاب رجّحت من بينها نظرية الظهور والتجلّي. فكلّ من نسب إليه القرآن أمراً من الخلق والتدبير والغنى والعزّة والإحياء والإماتة وما شابه، إنّما هُم مظاهر وتجلّيات وآيات لخالقية الله وتدبيره وآمريته وولايته وهكذا. هذه النظرية ترفض صراحة أن يكون لهذه الموجودات ولاية أو عزّة أو قوّة أو إحياء أو إماتة في عرض ولاية الله وعزّته وقوّته؛ لما يؤدّي إليه من شرك جليّ. كما ترفض أن تكون ضروب التصرّف هذه في طول ولاية الله؛ لما يؤدّي إليه من شرك خفيّ.

٨ ـ ينعطف البحث في خاتمته إلى إثارة السؤال التالي: هل ثمّة في عالم الإمكان مظهر لاسم الله الأعظم؟ أطلق البحث دعوى على صعيد إجابة هذا السؤال تتمثّل في أنّ مظهر الاسم الأعظم في عالم الغيب والملكوت هو نور النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله الذي خلقه أوّل ما خلق ومنه خلق بقيّة الموجودات من عرش وكرسي وقلم ولوح وملائكة، ثمّ أرض وسماء وشمس وقمر وما إلى ذلك. أمّا مظهر الاسم الأعظم في عالم الملك ونشأتنا الأرضية فهو الكيان الإنساني البشري للنبيّ وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

فالمظهر في الملأ الأعلى وعالم الملكوت هو نور النبيّ، والمظهر هنا هو شخصه وشخوص عليّ وفاطمة والحسن والحسين وأولادهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

هذه هي الدعوى التي تضعنا على مشارف بحث يعدّ واحداً من أهمّ بحوث الكتاب إن لم يكن أهمّها جميعاً.

البحث السابع

النبيّ والأئمّة

مظاهر الاسم الأعظم

انتهى البحث السابق إلى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام هم مظاهر الاسم الأعظم في النشأتين الملكوتية والأرضية، الأمر الذي يتطلّب تقديم برهان قاطع على هذه الدعوى.

الحقيقة أنّ البحث برمّته يدور في هذا الجزء من الكتاب حول هذه النقطة، انطلاقاً من المحورين التاليين:

المحور الأوّل: البحث القرآني الذي تُثار من خلاله مجموعة من الأفكار انطلاقاً من آية الاستخلاف العتيدة في سورة «البقرة» وما يحفّ بها من آيات تؤلّف مشهداً متكاملاً يؤطّر البحث ويمدّه بأفكاره الأساسية التي ربما كان في طليعتها: استعراض مفهوم الخلافة؛ تحديد المستخلِف؛ معالجة أسئلة مهمّة تُثار من حول مفهوم الخلافة على النحو الذي تبنّاه البحث؛ الحديث عن مساحة الخلافة ومداها؛ والعروج على تبيين المراد بالأسماء التي علّمها الله خليفته.

ثمّ ينعطف البحث لاستجلاء أهمّ النتائج التي تترتّب على هذا الطرح للخلافة الربّانية، وأبرزها أنّ دائرة الاستخلاف تتسع لتشمل الوجود برمّته رغم أنّ الخليفة أرضيّ ومن البشر، وانعدام الواسطة بين الخليفة والخالق إذ هو يأخذ من ربّه مباشرة، ومن النتائج المهمّة أيضاً ما يتمثّل بديمومة الخلافة

وأنّها سنّة من سنن نظام التكوين، ثمّ والأخطر من ذلك إعادة بناء مفهوم الخلافة قرآنياً بما يتخطّى الموروث الكلامي، ثمّ تحديد المصداق الخارجي لهذا الخليفة.

المحور الثاني: البحث الحديثي أو الروائي الذي تُثار في ثناياه مجموعة أفكار أيضاً، ربّما أمكن إجمالها بمحصّلة واحدة تفيد أنّ الحديث الشريف يُشبع دلالات البحث القرآني ويعزّزها بالمزيد من التفاصيل والنصوص الدالّة على النتائج من طرق الفريقين الشيعة والسنّة، وأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله هو أوّل ما خلق الله سبحانه.

سيصار للإشارة كذلك إلى بعض النقاط التي تبرز في ظلّ النصوص الروائية، كما هو الحال في تفسير اختلاف تعبيرات النصوص في تسمية الخلق الأوّل إذ في بعضها أنّه نور النبيّ وفي بعضها الآخر أنّه العقل أو النور أو الماء أو القلم أو الروح وما إلى ذلك من تفاصيل.

المحور الثالث: لقد أضفنا هذا المحور ليكون بمنزلة الخاتمة المنهجية للبحث، بل الإطار الذي ينتظم بحوث الكتاب بجزئيه، إذ تصلح المقولات المنهجية التي يثيرها للغرضين معاً. جوهر ما تريد أن تؤكّده هذه الخاتمة المنهجية هي طبيعة العلاقة بين التوحيد والإمامة، وأيّهما المحور؟ لا ريب أنّ التوحيد هو المحور، والأصل هو معرفة الله، ومن الخطأ أن تأخذ الإمامة من رصيد التوحيد وتتضخّم على حسابه.

لكن ما دام البحث يُثبت في بنائه المنطقي وبطرق عدّة أنّ النبيّ وأهل بيته هم الآية العظمى والمظهر الأتمّ لأسمائه الحسنى وصفاته العليا، فلابدّ وأن يمرّ الطريق إلى معرفة الله من خلالهم، وحينئذ فمن الطبيعي أن يكون من عرفهم فقد عرف الله ومن جهلهم قد جهل الله، لأنّ العبادة فرع المعرفة، والمعرفة التامّة الصحيحة الرشيدة لأسمائه وصفاته لا تكون إلاّ من خلالهم،

لكونهم مظاهر تلك الأسماء والصفات.

هذه الوثاقة في العلاقة بين التوحيد والإمامة هي التي يتوفّر على تغطيتها البحث من خلال المحور الثالث.

المحور الأوّل: البحث القرآني

تأتي آية الاستخلاف في طليعة الآيات التي تحتشد فيها الدلالات على إثبات المطلوب. لذلك سيطول وقوفنا مع هذه الآية تدبّراً وبحثاً وتحليلاً واستدلالاً. ننطلق في البدء بالنصّ حيث يقول سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[1].

يتضمّن هذا المشهد القرآني بآياته الخمس مدلولات متعدّدة يرمى البحث إلى تغطيتها بما ينسجم مع إثبات الفكرة الأساسية.

مفهوم الخلافة

أثار البحث التفسيري قديماً وحديثاً أفكاراً مكثّفة حول آية الاستخلاف، منها ما يرتبط بمفهوم الخلافة، والمراد من المستخلف ومن هو المستخلِف أو

---

(١) البقرة: ٣٠ ـ ٣٤.

عمّن تكون الخلافة. يذكر المفسّرون أنّ «الخليفة» اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى، وهذا ما صار منشأً لتعدّد الرؤى التفسيرية وتوزّعها على أقوال. يقول الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ): «الخليفة: مَن يخلف غيره ويقوم مقامه»[1].

من المعاصرين يقول الطباطبائي: «الخلافة: وهي قيام شيء مقام آخر، لا تتمّ إلاّ بكون الخليفة حاكياً للمستخلِف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلِف»[2]. ما يفيده النصّ أنّ هذا الموجود الذي عُهد إليه بالخلافة لا يصحّ أن يكون خليفة من الوجهتين العرفية والعقلائية إلاّ إذا حاكى المستخلِف في شؤونه بالمقدار الممكن، وإلاّ لم يتحقّق الغرض الذي من أجله وضع هذا خليفةً لذاك. فالغاية من الاستخلاف أن ينهض المستخلَف مقام المستخلِف في الشؤون التي ينجزها المستخلِف وشاء أن يعهد بها إلى خليفته. هذا هو معنى الخليفة، وبه يتّضح مفهوم الخلافة.

مَن هو المستخلِف؟

ثمَّ مقدّمة أخرى ترتبط في تحديد المستخلِف، فهذا الموجود المجعول خليفة في الأرض يريد أن يخلف مَن؟ ذهب بعض المفسِّرين إلى أنّه ربّما كان في الأرض قوم آخرون كالجنّ أو غيرهم، وجاء الإنسان ليصير خليفة لهم. لكن القرائن الموجودة في الآية تبيّن أنّ المستخلِف هو الله سبحانه، وأنّ هذا الموجود الأرضي هو خليفة عن الله جل جلاله.

القرينة الأساسية التي يمكن إقامتها لإثبات هذه الحقيقة أنّه لو كانت الخلافة في الآية هي عن موجود أرضيّ آخر كان قبل الإنسان وانقرض، ثمّ

---

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٢، ص١٦٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١١٥.

أراد الله سبحانه أن يخلفه بالإنسان، كما احتمله بعض المفسِّرين ونقله الفخر الرازي عن ابن عبّاس[1]؛ لو كان هذا المعنى هو المقصود فهو لا ينسجم مع تساؤل الملائكة واستفهامهم فيما حكاه عنهم القرآن بقوله: ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾؟ فطبيعة هذا التساؤل والاستفهام تكشف أنّهم فهموا خلافة هذا الموجود الأرضي عن الله، وحيث إنّه سبحانه منزّه في نفسه عن النقص ومقدّس في فعله عن الشرّ والفساد، والموجود الأرضي بما هو موجود أرضيّ مبتلى بهذه المواصفات التي ذكرتها الآية، فإنّ الله سبحانه لم ينفِ عن خليفته الأرضي الفساد وسفك الدماء. ومحلّ الشاهد أنّ الملائكة فهمت أنّ هذا الموجود الأرضي الجديد سيمارس الخلافة عن الله، وقد استغربت أن يتبوّأ موقع الخلافة عن الله موجود أرضيّ تفرض عليه أرضيّته ممارسة الشرّ والفساد، في حين إنّها تمارس فعل التنزيه والتسبيح ومن ثمّ فهي تجد نفسها أولى من هذا الموجود في تبوُّأ الخلافة.

بعبارة أخرى، لمّا كان هذا الموجود الأرضي سنخ موجود يمكن أن يصدر منه الإفساد وسفك الدماء، والله سبحانه سنخ موجود مقدّس عن الفساد والشرّ ونحو ذلك، فإذن هذا لا يسانخ ذاك، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون الموجود الأرضي خليفة لله. هذا ما فهمته الملائكة، وعلى أثره جاء سؤالها الاستفهامي. ومنطقها في هذا الاستفهام أنّ الخليفة لابدّ وأن يحاكي مستخلَفه لما يحقّق غاية تسبيح الله وحمده وتقديس وجوده (جلّ وعلا)، وأرضية الخليفة المنتظر لا تدعه يفعل ذلك، بل تجرّه إلى الفساد والشرّ، الأمر الذي يودي

---

(١) نقل الرازي هذا الوجه عمّن تبنّاه، بما مفاده: لمّا نفى الله سبحانه الجنّ من الأرض وخلق آدم وأسكنه الأرض، صار آدم خليفة لأولئك الذين تقدّموه، لا خليفة عن الله سبحانه. وقد ذكر أنّ هذا الوجه مرويّ عن ابن عبّاس، بيدَ أنّه ضعّفه بترجيح الوجه الآخر عليه. ينظر: التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٢، ص١٦٥.

بالغاية المرجوّة من هذا الجعل. أجل توجد سنخية بين الله سبحانه وبين من يسبّح بحمد الله ويقدّس له، فإذا كان المطلوب أن يكون لله خليفة يخلفه في الأرض فالملائكة أولى بذلك من الموجود الأرضي بحسب ما ينمّ عنه استفهامها عندما أخبرت بأمر الخلافة وإيجاد الخليفة المرتقب.

هذا السياق خير شاهد بل خير دليل على أنّ هذه الخلافة عن الله سبحانه لاعن غيره من الموجودات كما احتمله بعض. فقوله جلّ وعلا: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾؛ يعني به خليفة عن نفسه (جلّ وعلا) لا خليفة عن قوم آخرين انقرضوا، وجاء الإنسان لكي يخلفهم.

في ضوء اتضاح مفهوم الخلافة وعمّن يؤدّي الإنسان دوره في الخلافة على الأرض، تحتّم أن يكون ثَمّ ضرب من السنخية بين هذا الخليفة والمستخلِف. بتعبير آخر: لمّا كان الله تعالى مشتملاً على الأسماء الحسنى كلّها: ﴿**وَللهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾[1] وله الصفات العليا بأجمعها، فلابدّ أن يكون الخليفة المرتقب حاكياً من استخلفه في صفاته وأعماله، وأن يكون متخلّقاً بأخلاق الله لا يريد إلاّ ما أراده ولا يفعل إلاّ ما ارتضاه، وحسب القرآن الكريم يلزم أن يكون مصداقاً لقوله ﴿**بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾[2].

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧. يمكن تقريب هذه الصفة للخليفة من النصّ الروائي، فحيث حمل بعضٌ مظهرية النبيّ وأهل البيت للاسم الأعظم على التفويض، جاءت النصوص الروائية تنفي هذا الأمر نفياً قاطعاً وتستنكره، وتؤكّد أنّ المشيئة لله أوّلاً وآخراً؛ ففي نصّ عن الإمام عليه السلام قال: «كذبوا (يقصد المفوّضة) بل قلوبنا أوعية لمشيئة الله فإذا شاء شئنا، والله يقول: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللهُ) (الدهر: ٣٠) ينظر: بحار الأنوار، ج٢٥، الباب ١٠، ح١٦، ص٣٣٧. وهذا تعبير عن ضروب المسانخة بين المستخلِف وخليفته بحيث يحاكي الثاني الأوّل، فالخليفة لا يريد إلاّما يريده الله ولا يفعل إلاّ ما ارتضاه. =

أسئلة في مدار البحث

يواجه البحث عدداً من الأسئلة التي تتطلّب المعالجة. ربما كان في طليعة هذه الأسئلة، ما يلي:

السؤال الأوّل: معنى الخلافة مجدّداً: تتحدّث كتب اللغة عن معنىً للخلافة يثير الاستفهامات. على سبيل المثال يقول الراغب في «المفردات»: «وخلف فلان فلاناً: قام بالأمر عنه، إمّا معه وإمّا بعده... والخلافة: النيابة عن الغير إمّا لغيبة المنوب عنه، وإمّا لموته وإمّا لعجزه»[١].

من الواضح بطلان هذه الوجوه وأنّها لا تجوز على الله سبحانه، فالله سبحانه ليس بغائب على الإطلاق، بل هو شاهد في كلّ شيء وحاضر فيه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢]، حيث ذهب عدد من

= انطلاقاً من هذه النقطة وتأسيساً عليها نطلّ على الأحاديث الكثيرة المنقولة عن الفريقين التي تنصّ بأنّ الله سبحانه يرضى لرضا فاطمة (سلام الله عليها) ويغضب لغضبها. ذلك أنّ رضاها وغضبها هو رضا الله وغضبه، ورضا رسوله وغضبه. ففي النبويّ الشريف أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أخذ بيد فاطمة وقال من جملة حديث: «من آذاها فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى اللّه». وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ اللّه عزّوجلّ ليغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها»، كما عنه أيضاً: «يافاطمة إنّ اللّه ليغضب لغضبك ويرضى لرضاك». ينظر صيغ هذه الأحاديث ومصادرها من كتب الفريقين: فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى، أحمد الرحماني الهمداني، ط٢، ١٩٩٣، ص٤٦ فما بعد ومواضع أخرى.

يعزى هذا الترابط الوثيق بين رضا فاطمة وغضبها وبين رضا الله (جلّ جلاله) وغضبه، إلى أنّ الزهراء صارت لا تريد إلاّ ما يريده الله ولا تغضب إلاّ لما يغضب الله، وهو ما يدلّ عن المسانخة والمحاكاة بين المستخلِف وخليفته.

(١) المفردات في غريب القرآن، مادّة خلف، ص١٥٥ فما بعد.

(٢) فصلت: ٥٣.

المفسِّرين إلى أنّ المقصود من «شهيد» في الآية مشهود وحاضر.

كما لا معنى لأن تكون الخلافة عنه (جلّ جلاله) نيابة عن الميّت وهو الحيّ الذي لا يموت: ﴿**اللهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾[1]، ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ**﴾[2]، وقوله: ﴿**هُوَ الحَيُّ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ**﴾[3].

كما لا تكون خلافته (جلّ جلاله وعظمت آلاؤه) عن عجز وهو القادر على عباده وعلى كلّ شيء: ﴿**أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[4]، ﴿**وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً**﴾[5]، وقوله: ﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّماوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً**﴾[6].

حيث يثبت بطلان هذه الوجوه في الخلافة، وأنّ الأخيرة ليست بمعنى النيابة عن غائب أو عاجز أو ميّت، فسيرجع المعنى في الخلافة إلى المظهرية والتجلّي، ليكون الخليفة مظهراً للذي استخلفه وآية له وتجلّياً لأسمائه الحسنى وصفاته العُليا. وبتعبير الآلوسي البغدادي (ت: ١٢٧٠هـ) في تجسيد معنى هذه الخلافة التي تسنّمها الموجود الأرضي ولم يقوَ الملائكة الكرام على النهوض بها: «ويفهم من كلام القوم قدّس الله تعالى أسرارهم، أنّ المراد من الآية بيان الحكمة في الخلافة على أدقّ وجه وأكمله، فكأنّه قال (جلّ شأنه): أريد الظهور بأسمائي وصفاتي، ولم يكمل ذلك بخلقكم (أي الملائكة) فإنّي أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم، فلا تتمّ بكم معرفتي ولا يظهر عليكم

---

(١) البقرة: ٢٥٥.
(٢) الفرقان: ٥٨.
(٣) غافر: ٦٥.
(٤) البقرة: ٢٥٩.
(٥) الكهف: ٤٥.
(٦) فاطر: ٤٤.

كنزي، فلابدّ من إظهار من تمّ استعداده، وكملت قابليّته ليكون مجلىً لي ومرآة لأسمائي وصفاتي، ومظهراً للمتقابلات فيَّ، ومظهراً لما خفي عندي، وبي يسمع وبي يبصر وبي وبي»[(١)].

وعليه إذا نهض الخليفة بالشؤون الوجودية ذاتها التي توجد للمستخلِف الذي هو الله سبحانه فإنّ ذلك لا يعني التفويض مطلقاً لأنّ التفويض في نظام التكوين ليس باطلاً بالأدلّة النقلية والعقلية وحسب، بل هو ممتنع عقلاً.

على هذا لا تتنافى الخلافة التي يتحدّث عنها البحث مع حضور الله سبحانه وقدرته وإحاطته بكلّ شيء، ولا تتعارض مع قيوميّته المطلقة: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾[(٢)]، ﴿**وَاللهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ**﴾[(٣)].

السؤال الثاني: مساحة الخلافة ومداها: إنّ هذا الموجود الذي ثبتت له الخلافة بمقتضى قوله سبحانه: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ هو موجود أرضيّ بقرينة قوله: ﴿**فِي الأَرْضِ**﴾، كذلك بقرينة ما فهمه الملائكة حين قالوا: ﴿**قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾ حيث لم يَنْفِ القرآن سفك الدماء، ولا نفى تسبيح الملائكة وتقديسهم، بل أقرّهم على الأمرين معاً، وبتعبير الطباطبائي: «إنّه سبحانه لم ينفِ عن خليفة الأرض الفساد وسفك الدماء، ولا كذّب الملائكة في دعواهم التسبيح والتقديس، وقرّرهم على ما ادّعوا، بل إنّما أبدى شيئاً آخر وهو أنّ هناك أمراً لا يقدر الملائكة على حمله ولا تتحمّله، وتحمّله هذا الخليفة الأرضي»[(٤)]، ولهذا قالت الآية في جوابهم: ﴿**قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾.

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج١، ص٢٢٣.
(٢) الحديد: ٤.
(٣) البروج: ٢٠.
(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١١٦.

السؤال المطروح على هذا الصعيد: أتختصّ خلافة هذا الموجود الأرضي عن الله سبحانه ببعض الأسماء الإلهية أم تمتدّ لتشمل جميع الأسماء الإلهية[1]؟ بتعبير آخر: أهذا الخليفة مظهر وتجلٍّ وآية لاسم جزئيّ أم هو مظهر لاسم كلّي؟ من الواضح أنّ لتحديد مساحة الخلافة ومداها أثراً في فاعلية الخليفة وما يصدر عنه من آثار وأفعال. فحين يكون مظهراً للاسم الأعظم، فسيكون مظهراً لجميع أسماء الله وصفاته لما للاسم الأعظم من هيمنة على ما تحته من أسماء وصفات بوصفه الذروة العليا، ومن ثمّ سيظهر على يد هذا الخليفة من الآثار ما كان يوجد للأسماء الإلهية جميعاً.

يرشد التدبّر في الآية الكريمة إلى أنّ هذا الموجود الأرضي الذي أطلقت عليه الآية اسم «آدم»، قد تمّ تعليمه الأسماء جميعاً: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ حيث ثبت في البحوث اللغوية أنّ الجمع إذا دخل عليه التعريف «الألف واللام» فإنّه يفيد الشمول والعموم، خاصّة إذا تمّ تأكيد ذلك العموم والشمول بكلمة «كلّ» التي تعدّ من أدوات العموم والشمول. وما دامت الآية قد نصّت: ﴿عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فهي إذن تفيد أنّه لم يبق شيء يمكن معرفته في عالم الإمكان إلاّ وقد تعلّمه هذا الخليفة، من الله سبحانه.

ما هي الأسماء؟

وقع اختلاف في كلام المفسِّرين لتحديد المراد من هذه الأسماء التي تعلّمها آدم أو هذا الموجود الأرضي، يمكن إرجاعه إلى الاحتمالات التالية:

١ ـ هي المعاني المختلفة.

٢ ـ هي أسماء هذه المعاني.

---

(١) عند القول إنّ هذا الخليفة مظهر لجميع أسماء الله وصفاته فلا نقصد بذلك كلّ الأسماء والصفات حتى الأسماء المستأثرة، وإنّما المقصود تلك الأسماء والصفات التي يمكن أن يظهر لها مظهر وتجلّ، ويمكن أن يخلف الله فيها.

٣ ـ هي حقائق هذه المعاني، ومن ثمّ يكون الخليفة قد علم صفات الأشياء ونعوتها وخواصّها[١].

٤ ـ أن يكون المراد أنّ الله سبحانه علّمه جميع الأسماء الإلهية: ﴿**وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾[٢].

طبيعة العلم

من الأسئلة التي تُثار على ضفاف الآية وتسهم في بناء الرؤية الفكرية المنشودة، هو السؤال الذي يرتبط بطبيعة العلم الذي تعلّمه خليفة الله؛ أ تعلّم علماً حصوليّاً أم حضوريّاً؟ من الواضح أنّ العلم الذي تعلّمه الخليفة الأرضي هو علم حضوريّ، بقرينة أنّه أوجد امتيازاً لهذا الموجود. وإلاّ فإنّ العلم الحصولي بما هو علم حصوليّ ليس منشأً للامتياز، وأن يكون هذا الموجود موضعاً لسجود الملائكة. فلابدّ إذن أن يكون هذا العلم الذي حمله الموجود الأرضي سنخ علم يملي تميّزه على غيره.

من جهة أخرى يظهر أنّ هذا العلم الذي اضطلع به الخليفة الأرضي كان سنخ علم لم يكن بمقدور الملائكة أن تتحمّله أو أن تتعلّمه. في ضوء هذا كلّه سجّل القرآن: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا**﴾[٣] ثمّ انعطف للقول: ﴿**قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ**﴾[٤] إذ الملاحظ

---

(١) ينظر في تفاصيل هذه الأقوال: التفسير الكبير، ج٢، ص١٧٦؛ روح المعاني، ج١، ص٢٢٣ فما بعد؛ الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١١٦ فما بعد.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

(٣) البقرة: ٣١ ـ ٣٢.

(٤) البقرة: ٣٣.

في المشهد القرآني أنّه أبدل تعبير «التعليم» الذي استخدمه مع الخليفة الأرضي بـ «الإنباء» حين تحدّث عن الملائكة. وتغيّر التعبير لم يأت لجهة الفنّ الأدبي وتعدّد الصياغة مثلاً، فنحن بإزاء كلام الله، والتغيّر في صيغة التعبير يحمل من ورائه مغزىً يتمثّل في أنّ ما حصل لآدم هو تعليم، وأنّه له من الاستعداد ما يمكّنه من حمل هذا العلم، في حين لم يزد ما حصل للملائكة على أنّه إنباء لهم وحسب. فشأنهم الوجودي لا يؤهّلهم لتعلّم ذلك العلم وحمله، وإنّما الاطّلاع على الواقعة بعد تمامها وحسب، وممّن؟ من الخليفة الأرضي الذي تحوّل إلى معلّم للملائكة بإذن ربّه بما حمله من العلم.

يتبيّن من مجموع ما مرّ أنّ هذا العلم الذي امتاز به آدم على الملائكة أجمعين، بل صار منشأً لسجود الملائكة كلّهم أجمعين لهذا الموجود الأرضي، لا يمكن أن يكون محض علم بالألفاظ والأسماء أو بمعاني هذه الأسماء ومفاهيمها وحسب.

ممّا يدلّ على ذلك من القرائن أنّ الآية الكريمة عبّرت عن هذه الأسماء بتعابير تكشف على أنّ لهذه الأسماء نحو حياة وعلم وشعور وعقل؛ حيث نصّت: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ**﴾ فالضمير «هم» لا يستعمل في اللغة إلاّ للجمع العاقل. على هذا المساق جرى قوله سبحانه: ﴿**قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ**﴾ وكذلك قوله: ﴿**فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هؤُلاَءِ**﴾ إذ من الواضح أنّ اسم الإشارة «هؤلاء» يستعمل للحيّ العاقل الحاضر.

على أنّ القرائن في أنّ المقصود بالأسماء في الآية ليست هي الألفاظ أو معاني الألفاظ ونحو ذلك، لا تقتصر على هذا القدر وحده وإنّما هناك المزيد. من ذلك أنّه لو كانت الألفاظ أو معانيها منشأ للخلافة للزم أن يكون الملائكة صالحين للخلافة بعد أن أنبأهم آدم بالأسماء، ومن ثمّ يكونون في عرض هذا

الخليفة الأرضي، لا أن يسجدوا له بفضيلة علمه بهذه الأسماء وعدم علم الملائكة بها. يقول الطباطبائي: «إنّ العلم بأسمائهم كان غير نحو العلم الذي عندنا بأسماء الأشياء، وإلاّ كانت الملائكة بإنباء آدم إيّاهم بها عالمين وصائرين مثل آدم مساوين معه، ولم يكن في ذلك إكرام لآدم ولا كرامةٌ حيث علّمه الله سبحانه أسماء ولم يعلّمهم، ولو علّمهم إيّاها كانوا مثل آدم أو أشرف منه، ولم يكن في ذلك ما يقنعهم أو يبطل حجّتهم، وأيّ حجّة تتمّ في أن يعلّم الله تعالى رجلاً علم اللغة ثمّ يباهي به ويُتمّ الحجّة على ملائكة مكرمين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، بأنّ هذا خليفتي وقابل لكرامتي دونكم؟ ويقول تعالى: أنبئوني باللغات التي سوف يضعها الآدميون بينهم للإفهام والتفهيم إن كنتم صادقين في دعواكم أو مسألتكم خلافتي؟»[١].

ثمّ يلج الطباطبائي الموضوع من زاوية أخرى ترتبط بالبُعد الوظيفي للّغة، فاللغة وسيلة إيصال لمقاصد القلوب ومعرفة بها، والملائكة في غنى عنها لأنّها تتلقّى المقاصد دون واسطة، لذلك يضيف مستأنفاً: «على أنّ كمال اللغة هو المعرفة بمقاصد القلوب والملائكة لا تحتاج فيها إلى التكلّم، وإنّما تتلقّى المقاصد من غير واسطة، فلهم كمال فوق كمال التكلّم.

وبالجملة فما حصل للملائكة من العلم بواسطة إنباء آدم لهم بالأسماء هو غير ما حصل لآدم من حقيقة العلم بالأسماء بتعليم الله تعالى، فأحد الأمرين كان ممكناً في حقّ الملائكة وفي مقدرتهم دون الآخر، وآدم إنّما استحقّ الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء دون إنبائها، إذ الملائكة إنّما قالوا في مقام الجواب: ﴿**سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا**﴾ فنفوا العلم»[٢].

فما كان في مقدرة الملائكة وطاقتهم الوجودية هو تلقّي الإنباء عن آدم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١١٦ ـ ١١٧.
(٢) المصدر السابق، ص١١٧.

دون التعلّم، وبذلك استحقّ الموجود الأرضي الخلافة الإلهية وتبوّأها دون الملائكة. فبتعلّم الخليفة الجديد هذا العلم وحمله له استحقّ الخلافة الإلهية، ثمّ استحقّ أن تسجد له الملائكة إثر ذلك: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِادَمَ**﴾.

على أنّ في الآية الكريمة نقطة بالغة الأهمّية تتمثّل بموقع العلم وأهمّيته، فبالعلم حاز هذا الموجود موقعه الوجودي الذي أهّله لكي تسجد له الملائكة أجمعون، وإلاّ ليس هذا الموجود في مادّته غير قطعة صلصال من حمأ مسنون، ثمّ رفعه علمه الذي تعلّمه عن الله ربّ العالمين إلى الذروة في نظام الوجود. يقول سبحانه: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَال مِنْ حَمَأٍ مَسْنُون * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَالَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ...**﴾[١]. من عظيم المعاني التي تحتشد في الآية أنّ الملائكة سجدت لهذا الموجود الأرضي لا لخصوصية مادّته التي خُلق منها، بل لما حمله وعبّرت عنه الآية بقوله: ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾. فبهذا استحقّ سجود الملائكة أجمعين كما يفيد قوله: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ**﴾ إذ علاوة على أنّ اللفظ جمع محلّى بالألف واللاّم فيفيد الشمول، جاء استعمال الآية لأداة تفيد العموم والشمول، هي «كلّهم» فزاد التأكيد تأكيداً، ثمّ عاد يؤكّده بالمزيد في قوله مجّدداً «أجمعون» ممّا يفيد جزماً عدم تخلّف أحد من الملائكة في السجود للخليفة الأرضي.

إلى هذا ذهب أكثر المفسّرين على ما يومئ إليه قول الرازي في تفسيره: «قال الأكثرون إنّ جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم»[٢] ثمّ ذكر الأدلّة التي احتجّوا بها على رأيهم.

---

(١) الحجر: ٢٨ ـ ٣٢.

(٢) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٨.

معنى السجود

اشتغل البحث التفسيري والكلامي على المقصود من سجود الملائكة لآدم فولّد كلاماً كثيراً اندرجت تحته آراء واحتمالات متعدّدة[١]. فما المقصود من السجود؟ أهو معناه العبادي الشرعي أم مدلوله اللغوي أم غير ذلك؟

مهما يكن الأمر فإنّ بين الإجابات قاسماً مشتركاً يفيد معنى الخضوع والاحترام والإكرام والتبجيل والانقياد والطاعة. فهذا الموجود الأرضي استحقّ ذلك كلّه وأن يكون مسجود الملائكة، لأنّ فيه نفخة من روح الله، وهو يحمل الحقائق أو الأسماء التي تأهّل بها لخلافة الله ربّ العالمين، وأن يكون موضعاً لخضوع الملائكة أجمعين وانقيادها له.

حين تنعطف هذه الحقيقة في الموقع الذي تبوّأه الخليفة الإلهي على ما مرّ الحديث عنه من دور الملائكة في نظام التكوين، سنخرج بحصيلة مضاعفة عن الدور الوجودي لهذا الموجود الأرضي. لقد مرّ تفصيلاً في بحث «الأسماء الحسنى» حديث القرآن الكريم على أنّ للملائكة الكرام شأناً في تدبير عالم الإمكان على إطلاقه: ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[٢] وأنّها تنهض بمسؤولية وجودية تكوينيّة في نظام التكوين عهدت إليها من قبل الله سبحانه: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾[٣]. فالله سبحانه هو المميت: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**﴾[٤]، بيد أنّه شاء بحكمته وفي نطاق النظام الأحسن الذي يجري عليه الوجود وعالم الإمكان، أن تنهض

---

(١) ينظر بعض هذه الأقوال في: التفسير الكبير، ج٢، ص٢١٢ فما بعد؛ روح المعاني، ج١، ص٢٢٨ فما بعد؛ الميزان، ج١، ص١٢٢ فما بعد.

(٢) النازعات: ٥.

(٣) السجدة: ١١.

(٤) الزمر: ٤٢.

رُسل الله الكرام بهذه المهمّة كما غيرها من المهامّ التي جرى عنها الحديث تفصيلاً في البحوث السالفة.

حين يكون مثل هذا الدور الوجودي التكويني في تدبير عالم الإمكان على إطلاقه ثابتاً للملائكة، وحين يثبت هنا من مقتضى سجود الملائكة للخليفة الأرضي خضوعها لهذا الموجود وأنّها مطيعة له منقادة إليه؛ فستكون النتيجة أنّ جميع هؤلاء الملائكة إنّما هم تحت هذا الخليفة وإدارته وأمره، كما يومئ إليه قوله سبحانه: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾. هذا الخليفة هو منشأ تدبير الملائكة، وهو الواسطة بين الله (جلّ جلاله) وبينهم، وهم خاضعون لهذا الموجود الأرضي منقادون وساجدون له.

لقد تعلّم آدم الأسماء من الله مباشرة بلا واسطة من غيره، كما يفيده قوله سبحانه: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ إذ إنّ فاعل «علّم» هو الله (جلّ جلاله) كما يفيده السياق في هذا المقطع الذي يبدأ بقوله: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾. لكن عندما جاء الدور إلى الملائكة فإنّ القرآن استبدل الإنباء بالتعليم؛ وهذا يكشف عن الفارق بين الاثنين في المكانة والشأن الناشئَين عن القدرة في حمل الحقائق والأسماء الإلهية، ثمّ ـ وهذا هو الأهمّ في هذه النقطة ـ أنّ عملية الإنباء تمّت بواسطة تمثّلت بالخليفة الأرضي الذي نهض بالمهمّة بأمر الله: ﴿**يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ**﴾. فالملائكة لا تنهض بأمر التدبير بعد الله مباشرة، وإنّما هناك واسطة بينهم وبين الله سبحانه هو خليفته، لا فرق في ذلك بين التدبير والبُعد العملي وبين العلم والبُعد العلمي، فالخليفة الأرضي واسطة للملائكة على كلا المستويين.

التشبيه بالأسماء

يمكن تقريب الفكرة بما مرّ علينا في مبحث الأسماء الحسنى، فقد قلنا هناك: إنّ الأسماء الإلهية مترتّبة بعضها فوق بعض من حيث السعة والفاعلية

الوجودية والأثر المترتّب عليها، حتّى تبلغ الاسم الأعظم الذي يقع في الذروة ولا يوجد فوقه اسم، بل تندرج تحته شتات الحقائق برمّتها وهو يسع جميع حقائق الأسماء. كذلك الأمر في المظاهر، فالقانون الذي يسري في الأسماء ويحكمها، يسري أيضاً في مظاهر الأسماء ويحكمها. معنى ذلك أنّ هذه المظاهر هي أيضاً يأتي بعضها فوق بعض إلى أن تصل إلى ذلك المظهر الذي لا يوجد فوقه مظهر إلهي ولا خليفة أعظم منه ولا آية أكبر منه وأوسع في العلم والعمل.

إذا تمّت هذه المقارنة بين الأسماء ومظاهرها، فسيكون تحت تدبير مظهر الاسم الأعظم تدبير جميع مظاهر الأسماء الجزئية والإلهية الأخرى. فإذا كان اسم المحيي أو اسم المميت مثلاً يدخل كلاهما تحت اسم القادر، فإنّ مظاهر هذين الاسمين يدخلان تحت مظهر اسم القادر أيضاً. بتعبير آخر: ما نستفيده من تطبيق قاعدة تفاوت الأسماء الحسنى بالضيق والسعة أنّ الله سبحانه مادام قادراً فهو مميت وهو محيي، وما دام قادراً فهو يعطي ويمنع ويقبض ويبسط وهكذا، ومن ثمّ إذا كان هناك موجود مظهراً لاسم من هذه الأسماء الجزئية كالقابض والباسط والمانع والمحيي والمميت والرازق والواهب وما إلى ذلك، فهو يندرج تحت تدبير ذلك الوجود الذي هو مظهر لما يكون اسماً كلّياً بإزاء هذه الأسماء الجزئية، إلى أن يبلغ الحال إلى الموجود الذي هو مظهر للاسم الأعظم، حيث تندرج المظاهر الجزئية برمّتها تحت تدبيره.

ما دام هذا الخليفة والموجود الأرضي مظهراً للاسم الإلهي الأعظم؛ بقرينة أنّه تعلّم الأسماء كلّها، وبقرينة أنّه صار مسجوداً للملائكة أجمعين، فستكون الحصيلة إذن أنّه يقع تحت تدبيره جميع تدبيرات الملائكة ليس على مستوى البُعد العملي وحسب بل على مستوى البُعد العلمي أيضاً.

سبّحنا فسبّحت الملائكة

إنّ النصوص الروائية لتظلّل هذا المعنى وتشبعه إشباعاً رائعاً، وهي تفيد أنّ الملائكة الكرام إنّما سبّحت لتسبيح نبيّنا وأهل بيته وقدّست لتقديسهم وهلّلت لتهليلهم، وأنّهم صلوات الله وسلامه عليهم أوّل من خلق الله وأوّل من نطق بتوحيده وتمجيده ثمّ تبعتهم الملائكة وبهم اهتدت إلى معرفة التوحيد.

من تلك النصوص ما عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: **ما خلق الله خلقاً أفضل منّي ولا أكرم عليه منّي**». قال عليّ عليه السلام: فقلت: يارسول الله فأنت أفضل أم جبرئيل عليه السلام؟ فقال: **يا عليّ إنّ الله تبارك وتعالى فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين، وفضّلني على جميع النبيّين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا عليّ وللأئمّة من بعدك، وأنّ الملائكة لخدّامنا وخدّام محبّينا.**

يا عليّ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويستغفرون للذين آمنوا بربّهم وبولايتنا. يا عليّ لولا نحن ما خلق الله تعالى آدم ولا حوّاء ولا الجنّة ولا النار ولا السماء ولا الأرض، وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى التوحيد ومعرفة ربّنا عزّ وجلّ وتسبيحه وتقديسه وتهليله، لأنّ أوّل من خلق الله أرواحنا فأنطقنا بتوحيده وتمجيده.

ثمّ خلق الملائكة. فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أمورنا، فسبّحنا لتعلم الملائكةُ أنّا خلقٌ مخلوقون، وأنّه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة لتسبيحنا ونزّهته عن صفاتنا، فلمّا شاهدوا عظم شأننا هلّلنا لتعلَم الملائكة أن لا إله إلاّ الله وأنّا عبيد ولسنا بآلهة يجب أن نُعبد معه أو دونه، فلمّا شاهدوا كِبَر محلّنا كبّرنا الله لتعلم الملائكة أنّ الله أكبر من أن يُنال وأنّه عظيم المحلّ، فلمّا شاهدوا ما جعله الله لنا من العزّة والقوّة، قلنا: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم لتعلم

الملائكة أن لا حول ولا قوّة إلاّ بالله، فقالت الملائكة: لاحول ولا قوّة إلاّ بالله».

الرواية طويلة، وفيها معانٍ كثيرة ربّما عدنا لها لاحقاً، بيدَ أنّ ما يعنينا بالإضافة إلى ما مرَّ، هو قول النبيّ صلّى الله عليه وآله عن الملائكة: «**فبنا اهتدوا إلى معرفة توحيد الله وتسبيحه وتهليله وتحميده وتمجيده**»[1]. على أنّ من الحريّ أن نتنبه أنّ هذا الذي تذكره الرواية مرتبط بعالم الملكوت وبعالم الأمر، لا بعالم الخلق والشهادة والمادّة الذي له بحث آخر.

الحقيقة الأساسية التي ينتهي إليها البحث حتّى هذه النقطة، أنّ هذا الخليفة الذي تحدّثت عنه الآية هو مظهر لاسم الله الأعظم، وإذا كان مظهراً لاسم الله الأعظم، فسيكون تحت تدبيره جميع مظاهر أسماء الله سبحانه. ولولا أنّ الله خلق هذا الإنسان لما ظهرت آثار الأسماء الإلهية ولم تتحقّق مصاديقها في الواقع الخارجي خاصّة وأنّ الملائكة لا استعداد لها في تحمّل أعباء هذه المهمّة ولا قدرة لها في أن تكون المظهر الذي يجلّي أسماء الله وصفاته، وبتعبير الآلوسي ـ مرّة أخرى: «فكأنّه قال جلّ شأنه: أريد الظهور بأسمائي وصفاتي ولم يكمل ذلك بخلقكم (أي الملائكة)، فإنّي أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم، فلا تتمّ بكم معرفتي ولا يظهر عليكم كنزي، فلابدّ من إظهار من تمّ استعداده، وكمُلت قابليّته ليكون مجلى لي ومرآة لأسمائي وصفاتي، ومظهراً

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة، الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج١، الباب ٢٣، ح٤، ص٢٥٤؛ علل الشرائع، الصدوق، طبعة المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ، ج١، الباب ٧، ح١، ص٥؛ عيون أخبار الرضا، ج١، الباب ٢٥، ح٢٢، ص٢٦٢؛ نوادر الأخبار فيما يتعلّق بأصول الدين، الفيض الكاشاني، تحقيق مهدي الأنصاري القمّي، ط٢، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران ١٩٩٦، ص١٤٨ ـ ١٤٩ والنصّ في المتن عن المصدر الأخير.

للمتقابلات فيَّ، ومظهراً لما خفي عندي، وبي يسمع وبي يُبصر وبي وبي»[١].

كما أنّ هناك مثالاً عرفيّاً اجتماعيّاً للفكرة بعناصرها الأساسية ساقه الطباطبائي في تفسيره: في مَلِك اصطفى من رعيّته من تفرّس منه كمال الاستعداد وتمام القابلية فاستخلصه لنفسه وخصّه بمزيد عنايته، وجعله خليفته في مملكته مقدّماً على خاصّته، ثمّ أمرهم بالخضوع لمقامه وامتثال أمره، فأقرّ بذلك بعض واستكبر بعضٌ، فتشعّبت الحالة إلى مسارين تمثّل الأوّل بالطائعين والثاني بالمستكبرين العاصين، الأمر الذي أدّى أن تظهر من الملك سجاياه الكامنة ووجوه قدرته وصور إرادته، من رحمة وغضب، وتقريب وتبعيد، وعفو ومغفرة، وأخذ وانتقام، ووعد ووعيد وثواب وعقاب[٢].

النتائج المترتّبة

بعد اتضاح الرؤية في مدلول آية الخلافة وما يحفّ بها من آيات، ثمّة عدد من النتائج التي يمكن أن تترتّب على البحث، نعرض فيما يلي أبرزها:

١ـ دائرة الخلافة

كشف المشهد القرآني بوضوح أنّ الخليفة الإلهي هو موجود أرضيّ، وله بُعد أرضيّ بقرينة قوله سبحانه: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾، وكذلك بقرينة ما فهمه الملائكة في استفهامهم الاستنكاري: ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾ الذي يُشعر أنّهم فهموا بأنّ لأرضية هذا الموجود مدخلاً في خلافته. على أنّ هذا المعنى بدا واضحاً من نصوص قرآنية أخر، منها قوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَال**

---

(١) روح المعاني، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٢٧ فما بعد.

﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[١] الذي يوحي بأنّ الخليفة الربّاني الذي يُعدّ المظهر الأتمّ لأسماء ربّ العالمين وصفاته في عالم الإمكان له بُعد أرضيّ.

صحيح أنّ لهذا الخليفة استعدادات رفعته إلى أهلية جميع الأسماء والأخذ من الله مباشرة من غير واسطة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ بيد أنّ الصحيح أيضاً أنّه بشر، وهذه البشرية محفوظة في هذا المظهر الأتمّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾[٢].

والسؤال المطروح بإزاء ذلك كلّه، هو: هل تعني بشرية هذا الخليفة وأرضيّته أنّ دائرة خلافته مختصّة بالأرض فقط دون ما سواها، خاصّة عند الأخذ بنظر الاعتبار قرينة: «في الأرض» في قوله سبحانه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾؟ الحقيقة ليس الأمر كذلك، وصيغة الآية تدلّ على عدم انحصار الخلافة في الأرض، لأنّ الجار والمجرور في قوله سبحانه: ﴿فِي الأَرْضِ﴾ متعلّق بالجعل، لا أنّه قيد للخلافة. فالصيغة في الآية لا تفيد أنّ خلافة هذا الخليفة في الأرض وإنّما جعله في الأرض، أمّا متعلّق الخلافة وسعة دائرتها فهو ما لم تتحدّث عنه الآية، ومن ثمّ لا يصحّ الاستدلال بها على حصر الخلافة في الأرض.

أجل، ربما يقع شيء من الخلط بين هذه الصيغة في آية سورة البقرة حيث يدور الحديث، وبين قوله سبحانه في سورة (ص): ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾[٣] للاستدلال على انحصار دائرة الخلافة في الأرض دون غيرها من عوالم الإمكان. ومع ذلك فإنّ في دلالة هذه الآية على انحصار الخلافة في الأرض كلاماً أثاره المفسّرون في بحوثهم التفصيليّة.

لكن ما دام الحديث يدور عن آية الاستخلاف من سورة «البقرة» حيث

---

(١) الحجر: ٢٨.

(٢) الكهف: ١١٠.

(٣) الآية ٢٦.

قوله سبحانه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، فإنّ هذه الصيغة لا تدلّ على الانحصار، لأنّ الجار والمجرور «في الأرض» متعلّق بالجعل، ليكون المعنى أنّ لهذا الخليفة بُعداً أو حيثيّة أرضيّة. أمّا أنّه خليفة الله في هذه المساحة دون غيرها فلا دلالة عليه من النصّ، بل ثمَّ في مشهد سورة «البقرة» ما يدلّ على أنّ دائرة خلافة هذا الموجود لا تختصّ بالأرض وإنّما تمتدّ إلى عالم الإمكان برمّته، كما يفيده قوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، وكذلك بشهادة قوله: ﴿فَسَجَدَ المَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ من سورة الحجر[1].

إذن من حيث قواعد اللغة يذهب الباحثون في إعراب القرآن إلى أنّ الجار والمجرور في قوله: «في الأرض» متعلّقان بجاعل[2]. وهذا هو مقتضى القاعدة أيضاً، لأنّ «جاعل» عامل متقدّم فيمكن أن يعمل في هذا الجار والمجرور.

أمّا من حيث القرائن المضمونية فإنّ المشهد القرآني يفيد أنّ هذا الخليفة تعلّم الأسماء كلّها وليس تلك المختصّة بالحياة الأرضية وحدها، فاستحقّ أن يكون مسجود الملائكة كلّهم وليس بعضهم دون آخر، ومن ثمّ فهو يخلف ربّ العالمين في عالم الإمكان، ويكون واسطة بينه وبين جميع مخلوقاته ولا اختصاص له بالأرض وحدها. لكن غاية ما هناك أنّ لهذا الخليفة بُعداً أو حيثيّة أرضية، أو بُعداً بشرياً بحسب التعبير القرآني. هذه هي النتيجة الأولى.

٢ ـ انعدام الواسطة

النتيجة الأخرى التي يمكن استخلاصها من الآية، أن لا واسطة بين هذا الخليفة وبين الله تعالى حيث قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3]. من هنا

---

(١) الآية ٣٠.

(٢) إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين الدرويشي، اليمامة، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ج١، ص٧٧.

(٣) البقرة: ٣١.

يمكن أن نستكشف مسألة أخرى مفادها أنّ المقام الذي وهبه الله سبحانه لهذا الخليفة لا يتمثّل بالنبوّة والرسالة، لأنّ هذا الموقع يتحقّق للإنسان بوساطة الملائكة كما يدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ**﴾(١)، في حين إنّ الخلافة التي يدور عنها الحديث هي سنخ مقام لا يتوسّط فيها بين الله والخليفة واسطة، وهي أقرب إلى مضمون قوله سبحانه: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾(٢).

الحقيقة أنّ المقام الذي تتحدّث عنه الآية هو مقام الإمامة الذي عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾(٣). والإمامة هي غير مقام النبوّة ومقام الرسالة اللّذين كانا لإبراهيم عليه السلام ثمّ حباه الله (جلّ جلاله) بالإمامة بعد النبوّة والرسالة والخِلّة، فقد كان عليه السلام نبيّاً ورسولاً ولم يكن إماماً، ثمّ أعطيت له الإمامة. هذا المعنى في انصراف مدلول الآية إلى الإمامة بعد النبوّة والرسالة هو ما ذهب إليه عدد من المفسِّرين كالفخر الرازي، الذي ذكر لـ «العهد» في قوله (تعالى): «عهدي» وجوهاً أربعة، أوّلها قوله: «إنّ هذا العهد هو الإمامة» فضعّف الثلاثة التالية ورجّح الأوّل، بل اختاره، وهو يقول: «والقول الأوّل أولى لأنّ قوله: ﴿**ومن ذرّيتي**﴾ طلب لتلك الإمامة التي وعده بها بقوله: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾، فقوله: ﴿**لاَيَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ لا يكون جواباً عن ذلك السؤال إلاّ إذا كان المراد بهذا العهد تلك الإمامة»(٤).

---

(١) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) الكهف: ٦٥.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) التفسير الكبير، ج٤، ص٤١. وإن كان عاد في مواضع أُخر لتفسير هذه الإمامة بالنبوّة، وجوابه: أنّ إبراهيم عليه السلام كان نبيّاً حين واتته الإمامة من الله سبحانه.

على هذا يتّضح أنّ مقام الإمامة فوق مقام النبوّة والرسالة، لكن لا على الوجه الذي يكون فيه مطلق الإمام فوق مطلق الرسول والنبيّ، إنّما المقصود لو اجتمعت في إنسان مقامات النبوّة والرسالة والإمامة فإنّ أشرفها مقام إمامته، وهي أعظم وأشرف وأقرب إلى الله من مقام نبوّته ورسالته كما هو الحال في المثال الإبراهيمي. لهذا من الخطأ الفاحش أن يُزعم أنّ كلّ إمام فهو أفضل من كلّ نبيّ ورسول، إنّما المقصود أنّ إمامة الشخص حين ينالها هي أفضل من نبوّته ورسالته كما هو حاصل لنبيّنا محمّد بن عبدالله صلّى الله عليه وآله حيث تعدّ إمامته أعظم من نبوّته ورسالته، وأهل بيته ورثوه في إمامته دون نبوّته ورسالته، إذ لا رسول بعده وهو خاتم النبيّين صلّى الله عليه وآله.

تبقى مسألة ترتبط بإمامة رسول الله صلّى الله عليه وآله، إذ ما فتئت ذهنيّة المسلمين تتعاطى مع محمّد بن عبدالله نبيّاً ورسولاً وخاتماً للنبيّين والمرسلين دون كونه إماماً، الأمر الذي يدفعنا لكي نمكث عند هذا المفهوم لحظة في محاولة لإشباعه بما يتناسب مع مستوى الإشارة إليه في هذه النتيجة. ففي ظلّ أجواء تشير إلى احتدام الجدل حول الإمامة وتعارك الرؤى من حولها، بعد أن تنامت التيّارات الفكرية في الأمّة وتوزّعت إلى اتجاهات مختلفة بل مضطربة، فزع أحدهم إلى الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في بدء مقدمه إلى مرو ذاكراً له ما صار إليه الناس من كثرة الاختلاف في الإمامة وخوضهم فيها، فما كان من الإمام إلاّ أن أدلى بحديث طويل يتضمّن عدداً من المعاني الرفيعة، منها ما يرتبط بإمامة رسول الله صلّى الله عليه وآله، وأنّه من ذرّية إبراهيم الذي ورث عنه هذا المقام المنيف، لتكون في عقبه من ذرّية فاطمة وعليّ عليهما السلام إلى يوم القيامة خاصّة.

الحديث طويل نقتطع منه بعض الأجزاء نفتتحها بقول الإمام عليّ بن موسى عن ارتفاع شأو الإمامة وأنّها جعل إلهيّ لا خيار للناس فيها، حيث

يقول عليه السلام: «**هل يعرفون قدر الإمامة ومحلّها من الأمّة فيجوز فيها اختيارهم؟ إنّ الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم**». ثمّ ينعطف عليه السلام في بيان شيء من خلفيتها التأريخية مشيراً إلى الحلقة الإبراهيميّة بوصفها أبرز الحلقات التي تحدّث عنها القرآن في مسار الإمامة، فيضيف: «**إنّ الإمامة خصّ الله عزّ وجلّ بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوّة والخلّة مرتبة ثالثة، وفضيلة شرّفه بها وأشاد بها ذكره، فقال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾[1] فقال الخليل** عليه السلام **سروراً بها: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾؟ قال الله تبارك وتعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فأبطلت هذه الآية إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة وصارت في الصفوة، ثمّ أكرمه الله تعالى بأن جعلها في ذرّيته أهل الصفوة والطهارة: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾[2]**.

ثمّ ينتقل الإمام في حديثه مركّزاً على وراثة رسول الله صلّى الله عليه وآله مقام الإمامة بوصفه الذروة في ذرّية إبراهيم الخليل عليه السلام وأولى الناس به، فيقول: «**فلم تزل في ذرّيته يرثها بعض عن بعض قرناً فقرناً حتّى ورّثها الله تعالى النبيّ** صلّى الله عليه وآله، **فقال جلّ وتعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] فكانت له خاصّة، فقلّدها صلّى الله عليه وآله عليّاً عليه السلام بأمر الله تعالى على رسم ما فرض الله،**

---

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) الأنبياء: ٧٢ ـ ٧٣.

(٣) آل عمران: ٦٨.

فصارت في ذرّيته الأصفياء الذين آتاهم الله العلم والإيمان»[١].

يكشف هذا النصّ بوضوح أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان إماماً بالإضافة إلى كونه رسولاً وخاتماً للنبيّين: **﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾**[٢].

الخلاصة التي تنتهي إليها هذه النتيجة أنّ موقع الخلافة الذي تتحدّث عنه آية الاستخلاف التي يدور من حولها البحث، هو سنخ مقام لا تتخلّله واسطة بين الله والخليفة، بخلاف مقام النبوّة والرسالة. ولمّا كان مقام الخلافة هنا يتساوق مع الإمامة بل يساويه، فقد جاء المضمون الروائي يؤكّد حقيقة عدم وجود الواسطة بين الله والخليفة أو بين الله (جلّ وجلاله) والإمام، من ذلك ما عن صالح بن سهل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قال: «كنت جالساً عنده فقال لي ابتداءً منه: **يا صالح بن سهل إنّ الله جعل بينه وبين الرسول رسولاً ولم يجعل بينه وبين الإمام رسولاً**، قال: قلت: وكيف ذاك؟ قال: **جعل بينه وبين الإمام عموداً من نور ينظر الله به إلى الإمام وينظر الإمام به إليه، فإذا أراد عِلم شيء نظر في ذلك النور فعرفه»**[٣].

٣ـ دوام الخلافة

من النتائج المترتّبة على الآية أنّ لهذا الخليفة الأرضي وجوداً ممتدّاً في المكان والزمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

تحتشد في الآية ذاتها العديد من المؤشّرات الدالّة على هذه الحقيقة، منها

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ح١، ص١٩٩ـ ٢٠٠. لم نعبأ كثيراً لمكانة الحديث سندياً لانسجام مضامينه مع الخطّ العام لعقيدة الإمامة.

(٢) الأحزاب: ٤٠.

(٣) بحار الأنوار، ج٢٦، كتاب الإمامة، باب ٨، ح١٠، ص١٣٤ ـ ١٣٥.

الوضع اللغوي للآية. فما تذهب إليه الأبحاث اللغوية في قوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾؛ أنّ الجملة الاسمية التي ابتدأت بـ«إنّ» تفيد التأكيد، كما تذهب الأبحاث ذاتها إلى أن «جاعل» على صيغة «فاعل» وصيغة فاعل تفيد ما يفيده الفعل المضارع من الدوام والاستمرار. على سبيل المثال يلحظ أن «يريد» في قوله سبحانه: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[1] هو فعل مضارع يدلّ على الاستمرار.

وما دامت الجملة في الآية التي يدور من حولها البحث: «إنّي جاعل» جملة اسمية على صيغة فاعل، فهي إذن تفيد التأكيد وتدلّ على الاستمرار. معنى ذلك أنّ هذا الجعل الخلافي الربّاني ليس أمراً آنيّاً مؤقّتاً يتعلّق بمقطع من الزمان ويقتصر على بقعة خاصّة في المكان، بل جعل الله (جلّ وعلا) هذه الخلافة دائمة مستمرّة في الزمان والمكان.

هناك قرينة أخرى تفيد النتيجة ذاتها ترتبط بمنطوق النصّ ومعناه، وما فيه من دلالة في الكشف عن سنّة من سُنن نظام التكوين وقواعده، وأنّ ما حصل من سجود الملائكة لهذا الخليفة بأمر ربّها لم يكن حالة عابرة حصلت ثمّ انتهت، بل ما تزال الملائكة ساجدة لهذا الموجود الأرضي، بمعنى أنّها خاضعة له ومنقادة إليه ومطيعة له بأمر الله سبحانه. تنطلق هذه القرينة من معنى الجعل وما يكتنزه من وجوه، على ما يذكره الراغب الإصفهاني من أنّ الفعل «جَعل» ينصرف على خمسة أوجه: الأوّل لا يتعدّى وحكمه حكم صار وطفق، والثاني يجري مجرى أوجَدَ فيتعدّى إلى مفعول واحد، كقوله سبحانه: ﴿**وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**﴾[2]، والوجه الثالث في إيجاد شيء من شيء

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) الأنعام: ١.

وتكوينه منه، نحو قوله: ﴿**وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً**﴾[١]، والرابع من الوجوه: في تصيير الشيء على حالة دون حالة، كما في قوله سبحانه: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً**﴾[٢] وقوله: ﴿**جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلاَلاً**﴾[٣] وقوله: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً**﴾[٤] وهكذا يمضي إلى الوجه الخامس[٥].

ما يسجّله البحث التفسيري أنّ «جعل» في قوله سبحانه: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ**﴾ هو من الوجه الرابع من الوجوه الخمسة التي ذكرها الراغب، ومن ثمّ فهو يتعدّى إلى مفعولين.

يقول الفخر الرازي: «جاعل من جعل الذي له مفعولان»[٦]. كما يقول السيّد الآلوسي في «روح المعاني»: «جاعل اسم فاعل من الجعل بمعنى التصيير، فيتعدّى لاثنين»[٧]. على أنّ هذه الحقيقة المتمثّلة في دوام الجعل الخلافي واستمرار وجود الخليفة يتّضح أكثر فأكثر بملاحظة الآيات المناظرة لهذه الآية، كما في قوله سبحانه: ﴿**جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلاَلاً**﴾[٨]، وقوله: ﴿**وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً**﴾[٩]، وقوله: ﴿**جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً**﴾[١٠] فهذه الآيات لا تتحدّث عن أوضاع مؤقّتة زائلة في الوجود، بل تتحدّث عن

---

(١) النحل: ٧٢.

(٢) البقرة: ٢٢.

(٣) النحل: ٨١.

(٤) الزخرف: ٣.

(٥) المفردات في غريب القرآن، مادّة جعل، ص٩٤.

(٦) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٢، ص١٦٥.

(٧) روح المعاني، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٠.

(٨) النحل: ٨١.

(٩) نوح: ١٦.

(١٠) البقرة: ٢٢.

سنن إلهية في نظام التكوين وعناصر ثابتة في الهندسة الكونية. وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[١] فالقرآن كان وما يزال وسيبقى عربيّاً.

هكذا الحال بالنسبة للجعل الخلافي، فالآية تريد أن تقول بأنّه لا يرتبط بزمن معيّن ولا مكان خاصّ، بل هو من قبيل السنن الإلهية التي لا تتبدّل ولاتتغيّر.

أودّ هنا أن أستبق الشواهد الروائية الدالّة على هذا المعنى بنصّ أقتبسه من صاحب «روح المعاني» له دلالة مشبعة على هذه النتيجة، حيث يقول أثناء تفسيره للآية نفسها: «ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق هذا الإنسان العالم مات العالم لأنّه الروح الذي به قوامه، فهو العماد المعنوي للسماء، والدار الدُّنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه». ثمّ ينعطف ليثبت لهذا الموجود تدبير العالم كأثر من آثار خلافته وسعته الوجودية لعالَمي الغيب والشهادة، فيضيف: «ولمّا كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته، صحّت له الخلافة وتدبير العالم، والله سبحانه الفعّال لما يريد ولا فاعل في الحقيقة سواه»[٢].

سنجد أنّ النصوص الروائية الشريفة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام زاخرة في التعبير عن هذه الحقيقة التي تومئ إليها الآية، وتحدّث عنها الآلوسي بوضوح فائق.

---

(١) الزخرف: ٣.

(٢) روح **المعاني**، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٠ ـ ٢٢١. والمقصود بالحضرتين في النصّ، هما الملك والملكوت أو الغيب والشهادة أو الظاهر والباطن. أمّا المفارقة المدهشة التي يثيرها نصّ الآلوسي، فهي: إلى من يصرف خلافة الإنسان الكامل في عصره وفي عصرنا الحاضر هذا إذا أنكر ولادة الإمام المهدي عليه السلام ووجوده حيّاً بين ظهرانينا؟!

التأييد الروائي

بين أيدينا وفرة نصوصية كبيرة تشير إلى أنّ هذه الخلافة التي تساوي الإمامة هي تعبير عن سنّة وجودية لا محيد عنها لنظام التكوين، وأنّها من السنن الإلهية الثابتة التي تخرق حجب المكان والزمان لتشمل في مداها الأزمنة بأجمعها وكلّ الأمكنة، من ذلك:

• من النصوص التي تدلّ على أنّ الخلافة المساوقة للإمامة سنّة من السنن الثابتة في الهداية الإلهية، ما عن الإمام جعفر الصادق في قوله عليه السلام: «**إنّ جبرئيل نزل على محمّد** صلّى الله عليه وآله **يخبر عن ربّه عزّ وجلّ، فقال له: يامحمّد لم أترك في الأرض إلاّ وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي، ويكون نجاة فيما بين قبض النبيّ إلى خروج النبيّ الآخر، ولم أكن أترك إبليس يُضلّ الناس وليس في الأرض حجّة وداعٍ إليّ، وهادٍ إلى سبيلي وعارف بأمري، وإنّي قد قضيت لكلّ قوم هادياً أهدي به السُعداء ويكون حجّة على الأشقياء**»[(١)].

• في المساق ذاته ما عن الإمام محمّد الباقر في قوله عليه السلام: «**والله ما ترك (الله)**[(٢)] **الأرض منذ قبض الله آدم إلاّ وفيها إمام يُهتدى به إلى الله، وهو حجّة الله على عباده، ولا تبقى الأرض بغير حجّة لله على عباده**»[(٣)].

• في لفظ آخر دالّ على دوام الخلافة ـ الإمامة: «**ما خلت الدُّنيا منذ خلق الله السماوات والأرض من إمام عدل إلى أن تقوم الساعة، حجّة لله فيها على**

---

(١) علل الشرائع، ص٧٦؛ بحار الأنوار، ج٢٣، كتاب الإمامة، الباب الأوّل، ح٢٢، ص٢٢ والنصّ في المتن كما النصوص التالية هو عن البحار، حيث أورد (١١٨) حديثاً دالاًّ على عدم خلوّ الأرض من الخليفة ـ الإمام وديمومة وجوده فيها من مصادر حديثيّة مختلفة.

(٢) كما في نسخة أخرى.

(٣) علل الشرائع، ص٧٦؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٢٥، ص٢٢.

خلقه»[١].

• وعن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في تفسير قوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ مِنْ أُمَّة إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ**﴾[٢] قولهم: «**لكلّ زمان إمام**»[٣].

• في صيغة لا تقبل اللبس في الدلالة على المطلوب، روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قوله: «**الحجّة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق**»[٤].

• في إشارة إلى الدور التكويني للخليفة ـ الإمام، جاء عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «**لو بقيت الأرض يوماً بلا إمام منّا لساخت بأهلها ولعذّبهم الله بأشدّ عذابه، إنّ الله تبارك وتعالى جعلنا حجّة في أرضه، وأماناً في الأرض لأهل الأرض لن يزالوا في أمان من أن تسيخ بهم الأرض ما دمنا بين أظهرهم**»[٥].

• عن الإمام محمّد الباقر أيضاً، قوله عليه السلام: «**ليس تبقى الأرض ـ ياخالد ـ يوماً واحداً بغير حجّة لله على الناس ولم تبق منذ خلق الله آدم وأسكنه الأرض**»[٦].

• عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قوله: «**إنّ الله أجلّ وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عدل**»[٧].

• في الدور التكويني للخليفة ـ الإمام، قول الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «**لو أنّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله**»[٨].

---

(١) علل الشرائع، ص٧٧؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٢٨، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) فاطر: ٢٤.

(٣) تفسير عليّ بن إبراهيم، ص٥٤٥؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٤٤، ص٢٩.

(٤) إكمال الدين، ص١٢٨؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٦٦، ص٣٨.

(٥) إكمال الدين، ص١١٨؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٦٤، ص٣٧.

(٦) المصدر، ص١٣٥ فيه: فأسكنه الأرض؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب١، ح٨٦، ص٤٣.

(٧) إكمال الدين، ص١٣٣؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٨١، ص٤٢.

(٨) إكمال الدين، ص١١٦؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٥٦، ص٣٤.

• لابدّ للخليفة ـ الإمام من أن يكون حيّاً في كلّ لحظة وآن، كما تدلّ على ذلك نصوص عديدة، منها ما عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «**إنّ الحجّة لا تقوم لله عزّ وجلّ على خلقه إلاّ بإمام حيّ يعرفونه**»(١).

• أجل، يشترط في الخليفة ـ الإمام أن يكون حيّاً، لكن قد تملي عليه بعض الضرورات الاختفاء بشخصه أو بعنوانه إلاّ أنّ ذلك لا يُسقط دوره في النظام الوجودي، كما يوضّح ذلك الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في حديث طويل، جاء فيه: «**اللّهمَّ إنّك لا تُخلي الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهر مشهور أو خائف مغمور، لئلاّ تبطل حجج الله وبيّناته**»(٢). وفي نصّ آخر: «**اللّهمّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجحه، ظاهر مشهور أو باطن مغمور، لئلاّ تبطل حجج الله وبيّناته**»(٣).

• عن الإمام جعفر الصادق، قوله عليه السلام: «**إنّ الأرض لا تكون إلاّ وفيها حجّة، إنّه لا يُصلح الناسَ إلاّ ذلك، ولا يُصلح الأرضَ إلاّ ذاك**»(٤) وفي النصّ إشارة نافذة للدور التكويني الوجودي الذي يمارسه الخليفة ـ الإمام أو الحجّة بحسب النصّ الروائي.

• عن الإمام أبي عبدالله الصادق أيضاً، قوله عليه السلام: «**لو لم يكن في الدُّنيا إلاّ اثنان لكان أحدهما الإمام**»(٥) وفي نصّ آخر: «**لو لم يبق في الأرض إلاّ اثنان، لكان أحدهما الحجّة على صاحبه**»(٦).

---

(١) قرب الاسناد، ص١٥٣؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٤٧، ص٣٠.
(٢) إكمال الدين، ص١٧١؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٩٢، ص٤٩.
(٣) إكمال الدين، ص١٧١؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٩١، ص٤٨.
(٤) بصائر الدرجات، ص١٤٢؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح١٠١، ص٥١.
(٥) المصدر، ص١٤٣ وفيه: لكان الإمام أحدهما؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح١٠٧.
(٦) بصائر الدرجات، ص١٤٣؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح١٠٨، ص٥٢.

لماذا هذا النسق؟

من المؤكّد أنّ الاستفهامات تضغط على العقل الإنساني قديماً وحديثاً وهي تتساءل عن طبيعة الأسباب التي اقتضت أن يكتسب الخليفة هذا الدور في نظام الوجود، أفليس الله (جلّ جلاله) بقادر على تدبير الوجود وإدارة العالم من غير هذا الخليفة؟ يمكن غلق التساؤل وإنهاء الاستفهامات بجواب نقضيّ يستمدّ محتواه ممّا ذكره القرآن الكريم من مظاهر التدبير المنسوبة لموجودات أخر. أليس الله (جلّت قدرته وتعالى مجده) قادراً على تدبير العالم من غير حاجة إلى «المدبّرات أمراً» التي يشير إليها في سياق قوله سبحانه: ﴿**وَالنَّازِعَاتِ غَرْقاً * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطاً * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحاً * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[1]؟ بالتأكيد إنّه قادر على ذلك دونما حاجة إلى خلق «المدبّرات أمراً» وإيكال التدبير إليها على ما مرَّ تفصيله في بحث التوحيد الربوبي. تماماً كما أنّه قادر أيضاً على توفّي النفوس وهو القائل (جلّ اسمه وتباركت أسماؤه): ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا**﴾[2]، بيدَ أنّه عهد بذلك إلى رسله وملائكة مختصّة بالأمر، كما يومئ إليه قوله سبحانه: ﴿**تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا**﴾[3] وقوله عزّ وجلّ: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾[4].

لا ريب أنّ الله سبحانه قادر على جميع هذه الأمور. ومن ثمّ فإيكالها إلى موجودات أخر خلقها لهذا الغرض لا ينافي قدرته (جلّ وعلا) على هذه الأفعال.

---

(١) النازعات: ١ ـ ٥.

(٢) الزمر: ٤٢.

(٣) الأنعام: ٦١.

(٤) السجدة: ١١.

بتعبير آخر ليس هناك تنافٍ بين قدرة الله على فعل وبين أن يجعل له مظهراً وآية وواسطة ينجز الفعل من خلالها، فكلّ من نسب إليه القرآن أمراً من الخلق والتدبير والغنى والعزّة والإحياء والإماتة وما شابه إنّما هم مظاهر وتجلّيات وآيات لخالقية الله (جلّ وعلا) وتدبيره وآمريته وولايته، من دون أن يكون لهذه الموجودات ولاية أو عزّة أو قوّة أو إحياء أو إماتة في عرض ولاية الله وعزّته وقوّته أو في طولها، لما يؤدّي إليه الأوّل من الشرك الجلي، والثاني من الشرك الخفي. هذا من حيث النقض والجواب الجدلي.

أمّا من جهة الجواب الحلي التأسيسي، فقد مرَّ في بحث النظام الأحسن أنّ الحكمة الأزلية لله سبحانه اقتضت أن تتمّ إدارة العالم وتدبير الوجود والكون من خلال هذا النظام، وأنّ النسق الذي يتخلّل الوجود وعالم الخليقة هو تبع لإرادة الله. فهو سبحانه الذي أراد أن يتمّ أمر هذا العالم من خلال مبدأ العلّية ونظام الأسباب والمسبّبات، وعبر نسق المراحل والترتّب بين الوجودات والموجودات. فمن الآيات القرآنية ما يتحدّث صراحةً عن أنّ الله (جلّ وعلا) خلق السماوات والأرضين في يومين وقدّر أقواتها في أربعة أيّام، مع أنّه ما كان يُعجزه سبحانه أن يخلقها على غير هذه الكيفيّة ومن دون هذا الترتّب أو النسق. لكن مقتضى النظام الأحسن الذي أبدعه الله سبحانه وأتقن من خلاله كلّ شيء: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[1]، هو الذي يملي بروز هذه الأنساق في نظام الكون، ومن ثمّ هو الذي يسوّغ وجود الخليفة أو الإمام أو الحجّة كي يمارس دوره على الدوام، لينسجم ذلك مع النظام السببي الذي يتخلّل حركة الوجود، على ما يومئ إليه النصّ الحديثي المشهور: «**أبى الله أن يُجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً،**

---

(١) النمل: ٨٨.

وجعل لكلّ شرح علماً، وجعل لكلّ علم باباً ناطقاً»[١].

هكذا الحال بالنسبة إلى الهداية حيث شاءت إرادة الله سبحانه أن تتمّ من خلال خليفته نبيّاً كان أو إماماً، وذلك بوصف الهداية بضروبها المختلفة في مقدّمة الأدوار التي ينهض بها الخليفة. نقرأ في نصّ روائيّ عن جابر، عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام، قال: قلت: لأيّ شيء يُحتاج إلى النبيّ والإمام؟ فقال: (**لبقاء العالم على صلاحه، وذلك أنّ الله عزّ وجلّ يرفع العذاب عن أهل الأرض إذا كان فيها نبيّ أو إمام، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾**[٢] **وقال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يكرهون، وإذا ذهب أهل بيتي أتى أهل الأرض ما يكرهون»، يعني بأهل بيته الأئمّة الذين قرن الله عزّ وجلّ طاعتهم بطاعته، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**[٣] **وهم المعصومون المطهّرون الذين لا يذنبون ولا يعصون، وهم المؤيّدون المُوَفّقون المُسَدّدون، بهم يرزق الله عباده، وبهم يعمّر بلاده، وبهم ينزل القطر من السماء، وبهم تَخْرج بركات الأرض، وبهم يمهل أهل المعاصي ولا يعجل عليهم بالعقوبة والعذاب، لا يفارقهم روح القدس ولايفارقونه ولايفارقون القرآن ولايفارقهم صلوات الله عليهم أجمعين)**[٤].

النصّ مشبع بالمهامّ التكوينية والوجودية التي ينهض بها الخليفة ـ الإمام بالإضافة إلى دور الهداية، وذلك في نطاق النظام الأحسن الذي أراد الله سبحانه أن يجري في الوجود. هذا هو الجواب الأوّل.

---

(١) أصول الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح٧، ص١٨٣.
(٢) الأنفال : ٣٣ .
(٣) النساء: ٥٩.
(٤) علل الشرائع، ص٥٢؛ بحار الأنوار، ج٢٣، الباب ١، ح١٤، ص١٩.

الأطروحة الثانية

ثَمَّ جواب آخر ينطلق من نظرية الفيض. ملخّص الجواب في هذه النظرية أنّه لا يسع أيَّ موجود في نطاق عالم الإمكان أن يأخذ الفيض من الله مباشرة، لقصور في قابلية القابل وليس لعجز في فاعلية الفاعل. على هذا فإنّ الله (جلّت قدرته) لا يعطي الملائكة الفيض مباشرة وإنّما يتمّ ذلك بتوسّط آدم الذي تعلّم الأسماء من الله: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ﴾[1]، لأنّه ليس بمقدور الملائكة أخذ الفيض مباشرة. يمكن تقريب الأطروحة بعملية تحويل الطاقة الكهربائية من طاقم التوليد الأصلي إلى الأطقمة الفرعية في البيوت، فإنتاج الطاقة يتمّ عبر مركز الإنتاج الأساسي، ثمّ تتحوّل إلى المدينة عبر محوّلة ضخمة هي التي تستلم الطاقة، ثمّ يُصار لدخولها إلى البيوت عبر محوّلات أصغر هي التي تستلم الطاقة وتوزّعها على كلّ بيت بيت. البيت في هذا المثال لا يستلم الطاقة الكهربائية مباشرة عن مركز التوليد أو من المحوّل الرئيسي، لافتقاده إلى مثل هذه القابلية، وإنّما يستلمها عبر محوّلات صغيرة، ومن الواضح أنّ العجز في المثال ليس في الطاقة ذاتها بل في الموقع الاستلامي الذي يمثّله البيت.

تبنّى هذه الأطروحة في تفسير وجود الخليفة في نظام التكوين عدد من الفلاسفة والمفسِّرين. فممّن فسّر وجود الخلافة وديمومتها على أساس نظرية الفيض من المفسِّرين، السيّد محمود الآلوسي البغدادي (ت: ١٢٧٠هـ)، حين قال في تفسير آية الخلافة من سورة البقرة: «ومعنى كونه خليفة أنّه خليفة الله تعالى في أرضه، وكذا كلّ نبيّ استخلفهم في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لا لحاجة به تعالى، ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنّه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية، وذاته تعالى في غاية

---

(١) البقرة: ٣٣.

التقدّس، والمناسبة شرط في قبول الفيض على ما جرت به العادة الإلهية، فلابدّ من متوسّط ذي جهتي تجرّد وتعلّق ليستفيض من جهة ويفيض بأخرى»[١].

«المناسبة» في النصّ هي التي يعبّر عنها الحكماء بـ «السنخية»، على حين يعبّر عنها القرآن بـ «الشاكلة» كما في قوله سبحانه: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[٢]. كما أنّ فيه إشارة واضحة إلى أنّ الخليفة موجود ذو بعدين، بأحدهما (التجرّد) يسانخ الله (جلّ جلاله) فيأخذ منه، وبالآخر (التعلّق) يعطي للآخرين ويفيض عليهم. وبُعد التعلّق الذي يقبض من خلاله هو البُعد البشري الذي دأبت الآيات على تأكيده في مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾[٣]، وذلك في مقابل البُعد القدسي التجرّدي الذي بلغ به ما بلغ، كما في قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[٤].

ممّن أشار إلى هذه الحقيقة من الحكماء المعاصرين الشيخ مهدي مدرس الأشتياني (١٣٠٦ ـ ١٣٧٢هـ)، وهو يقول: «لما ثبت في العلوم الحقيقية من لزوم المناسبة والسنخية بين الفاعل والقابل في الإفادة والاستفادة، وأخذ الفضائل والفواضل، وفي إفاضة الوجود وكمالاته الأوّلية والثانوية، وعدم تحقّق المناسبة والسنخية بين المبدأ الأعلى الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في التقدّس والتجرّد والتنزّه والمجد والبهاء، وبين المنغمرين في ظلمات الهوى والمنغمسين في غسق المادّة ووسخ الهيولى، وأنّه لابدّ في الاستفادة منه تعالى من واسطة تكون برزخاً بين الحضرتين وفائزاً بالحسنتين، ومجلى المشرقين وبالغاً إلى كمال المجد والشرف والعُلى، حتّى يستفيد من جهة جمعه وتجرّده

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٠.

(٢) الإسراء: ٨٤.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٤) النجم: ٨ ـ ٩.

وأمريته من المبدأ الأعلى، ويفيض من جهة خلقه وفرقه على من هو دونه من موجودات النشأة السفلى»[١].

هكذا تنتهي أطروحة نظرية الفيض التي يتبنّاها الخطّ العرفاني وطائفة من الفلاسفة إلى أنّ موجودات عالم الإمكان بحاجة إلى وجود يكون واسطة بينها وبين المبدأ الأعلى؛ بينها وبين الله سبحانه في أخذ الفيض لعجزها عن أخذه مباشرة، بحكم عدم المسانخة فيما بينها وبين المبدأ الأعلى. والخليفة أو الإنسان الكامل هو الواسطة بين الله وخلقه من جهة أمريّته وروحه وباطنه، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[٢] ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ﴾[٣]. وهذا لا ينافي أن يأخذ الفيض من جهة بشريّته ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾[٤].

تبيّن أنّ أرضية هذا الخليفة تعني أنّه موجود أرضيّ له بُعد بشريّ يؤهّله النهوض بدوره في العالم، لا أنّ دائرة خلافته مختصّة بنطاق الأرض وحدها.

٤ـ مفهوم الخلافة

من النتائج الأخرى التي تترتّب على الآية الكريمة ما يرتبط بمفهوم الخلافة. فللخلافة مفهوم كلاميّ يصرفها إلى خلافة النبيّ صلّى الله عليه وآله في القيادة السياسية وتدبير شؤون الأمّة الإدارية والاجتماعية، وذلك النهوض بالجانب التشريعي الذي يرتبط بتبيين الشريعة وتبليغ الأحكام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله. بتعبير أدلّ: إنتهى علم الكلام في أبرز اتجاهاته القديمة

(١) تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري، من مصنّفات الشيخ مهدي الأشتياني، ط٢، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤٠٤هـ، ج١، ص٤٩.

(٢) الحجر: ٢٩.

(٣) البقرة: ٣١.

(٤) الشعراء: ١٩٣. وآيات أخرى مشابهة

والمعاصرة إلى أنّ الخلافة هي رئاسة في الدين والدُّنيا، أو هي نهوض بمهامّ المرجعية الدينيّة والسياسية ومتطلّباتها في الأمّة. هذه بإيجاز هي الصورة التي يقدّمها علم الكلام للخلافة.

بيدَ أنّ ما يلحظ أنّ القرآن ينحت مفهوماً للخلافة يتجاوز هذا النطاق الكلامي بكثير. الخلافة القرآنية هي استخلاف عن الله سبحانه، وهي بحسب تعبير أهل المعرفة خلافة أسمائية يكون الذي يتبوّأها خليفة الأسماء الإلهية وآية لها في عالم الإمكان. فهو يخلف الله (جلّ جلاله) في إدارة العالم على نحو التجلّي والمظهرية والآيتيّة (من الآية) كما مرَّ توضيحه سلفاً، لا على نحو العرضية والطولية؛ لما يستتبع ذلك من الشرك الجلي والخفيّ.

لقد شاع في الأدب العرفاني تعبير «الإنسان الكامل» في وصف هذه الخلافة وتمييزها عن نطاق الخلافة الكلامية، وللإنسان الكامل خلافة أسمائية لا خلافة في القيادة السياسية وفي الأمور الشرعية وحسب.

على هذا تكتسب الخلافة ـ الإمامة في ظلّ المفهوم القرآني بُعداً وجودياً ودوراً تكوينيّاً تنهض به، لتكون ـ أوّل ما تكون ـ واسطة في الفيض بين الله (جلّ جلاله) ومخلوقاته في نطاق عالم الإمكان. لهذا لا تقتصر مهامّ هذه الخلافة ومسؤولياتها على الأمور الاعتبارية وحدها كالقيادة السياسية والإدارة الاجتماعية للأمّة وتبوّئه المرجعية الدينيّة وبيان الأحكام، إنّما تتخطّى ذلك كلّه إلى الدور الوجودي والتكويني.

كثيرة هي النصوص الروائية التي تؤشّر على هذا المعنى وتعضده، منها ما مرّ معنا آنفاً في فقرة «التأييد الروائي»، حيث وجدنا أنّ طائفة من الروايات تعبِّر عن الخلافة ـ الإمامة بالقول: «**لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت**»[1] أي

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب أنّ الأرض لا تخلو من حجّة، ح١٠، ص١٧٩، وكذلك ح١١، ١٢، ١٣.

انخسفت بأهلها وذهبت بهم. كما أنّ فيها ما ينصّ على أنّ هذه الخلافة ـ الإمامة هي إصلاح للأرض وإصلاح للناس، حيث يقع فيها التمييز بين إصلاح الأرض وإصلاح الناس، لكي لا يخال بعض أنّهما واحد فيفسّر إصلاح الأرض بإصلاح الناس، بل هما مسألتان، كما في قوله عليه السلام: «**إنّ الأرض لا تخلو من أن يكون فيها حجّة عالم، إنّ الأرض لا يصلحها إلاّ ذلك، ولا يصلح الناس إلاّ ذلك**»[1].

كذا تقع في السياق ذاته النصوص التي تصرّح أنّ الأئمّة هم أمان أهل الأرض كما النجوم أمان أهل السماء، وأنّ الله يمسك السماء أن تقع على الأرض بهم، كما في النصّ التالي عن الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام: «**نحن أمان أهل الأرض كما أنّ النجوم أمان لأهل السماء، ونحن الذين بنا يُمسك الله السماء أن تقع على الأرض إلاّ بإذنه، وبنا يُمسك الأرض أن تميد بأهلها، وبنا يُنزل الغيث، وبنا يَنشر الرحمة، ويُخرج بركات الأرض، ولولا ما في الأرض منّا لساخت بأهلها**»[2].

على أنّ هذا الدور الخلافيّ ثابت منذ أوّل الخليقة إلى قيام الساعة وما بعدها، لا يقتصر على برهة من الزمان دون أخرى، ولا على مقطع من المكان دون آخر، وبتعبير الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**اللّهمّ إنّك لا تخلي أرضك من حجّة لك على خلقك**»[3]. أو بحسب النصّ الروائي السالف عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «**ولم تخلُ الأرض منذ خلق الله آدم من حجّة لله فيها، ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة**

---

(١) إكمال الدين، ص١٧٧؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح٦٠، ص٣٥ـ ٣٦.

(٢) إكمال الدين، ص١١٩ ـ ١٢٠؛ أمالي الصدوق، ص١١٢؛ بحار الأنوار، ج٢٣، باب١، ح١٠، ص٦ والنصّ في المتن عن البحار.

(٣) أصول الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب أنّ الأرض لا تخلو من حجّة، ح٧، ص١٧٨.

من حجّة الله فيها، ولولا ذلك لم يُعبَدِ اللهُ». عندئذ يتّجه الراوي لسؤال الإمام: «فكيف ينتفع الناس بالحجّة الغائب المستور؟ قال عليه السلام: **كما ينتفعون بالشمس إذا سترها السحاب**»[1]. من الواضح أنّ التمثيل في النصّ ينصبّ على أمر تكوينيّ، فليس بالضرورة أن يعرف الإنسان تأثير الشمس في الوجود أو يلحظ الانتفاع منها مباشرة لكي يكون ذلك سبباً بأداء دورها، بل هي تؤدّي دورها على الدوام وفق سنن الكون ونواميسه انتبه الإنسان لذلك أم لا، وعرف قوانين تأثيرها أم لا، وسواء أكان هناك سحاب يسترها أم لا.

هكذا الخلافة القرآنية التي تتحرّك على المدى الوجودي والتكويني ذاته، فهي موجودة تمارس دورها على الدوام انتبه الناس لذلك أم غفلوا، واعترفوا بهذا الدور أو أنكروه. على أنّ هاهنا ملاحظة ترتبط بمدلول هذه النصوص، إذ قد يذهب بعضهم إلى أنّها متعارضة لأنّ بعضها يقول لولا الحجّة لساخت الأرض، وبعضها ينصّ: لولا الإمام لساخت الأرض وماجت بأهلها، وبعضها يشترط الإمام أو الحجّة لبقاء العالم على صلاحه وهكذا. الحقيقة أنّ هذه النصوص من المثبتات كما يُقال في اللغة العلمية، ولا تنافي بين المثبتات، فهذه الطائفة من النصوص تثبت دائرة، وتلك تثبت دائرة أوسع وهكذا.

تنتهي النتيجة التي تخلص إليها هذه النقطة، بأنّ للخلافة والإمامة والولاية من المنظور القرآني بُعدين أحدهما تكوينيّ وجوديّ والآخر اعتباريّ يتمثّل بالممارسة السياسية والإدارية وبالضلوع بالمهمّة التشريعية. على هذا لا يقتصر الحديث في مفهوم الخلافة ـ الإمامة على البُعد الاعتباري الذي غالباً ما يحدّه علم الكلام في شقّيه الشيعي والسنّي بتبوّء الخليفة أو الإمام للمرجعيّتين الدينية والسياسيّة أو اضطلاعه بالرئاستين الدينية والدنيوية على حدّ ما في الكتب الكلامية، بل ثَمَّ ما يتخطّى هذا الدور الاعتباري الظاهري، ليكون

(١) بحار الأنوار، ج٢٣، باب ١، ح١٠، ص٦.

الأساس والباطن والبناء التحتي الحقيقي.

على هامش هذه النتيجة يتّضح أنّ للخليفة ـ الإمام ولاية وجودية تتخطّى في مداها الولاية التي تألفها الأذهان في نطاق الثقافة الدينية المعاصرة.

المصداق الأتمّ للخليفة

تسعى هذه الفقرة لتشخيص المصداق الخارجي الأتمّ للخليفة الذي تحدّثت عنه الآية الكريمة بقوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[1]؛ فمن هو هذا الخليفة؟ ينبغي للإجابة أن تأخذ بحسبانها جميع المقدّمات النظرية التي سلفت إليها الإشارة في فقرات البحث، بالأخصّ فيما ذهب إليه من أنّ هذا الخليفة تلقّى عن الله سبحانه مباشرةً، ثمّ قام بتعليم الملائكة التي سجدت له بأمر ربّها، وأنّه واسطة الفيض بين الله وعالم الإمكان، وهو مظهر أسماء الله جميعاً، ومظهر الاسم الأعظم أيضاً.

نعود مرّة أخرى إلى القرآن الكريم الذي يسجّل بوضوح أنّ الأنبياء والمرسلين هم قدوة البشر، وهم أكمل من اختارهم الله واصطفاهم لنفسه، وهم المخلَصون الذين استخلصهم الله، والخليفة هو منهم دون شكّ، ولكن من هو مصداقه الأتمّ؟

يقرّر القرآن على نحو القاعدة العامّة أنّ الأنبياء والمرسلين يتفاضلون فيما بينهم، قال الله سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْض**﴾[2] وقال: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض**﴾[3]. فإذن هناك تفاضل بين الرسل في المقامات وإنّ أفضل الأنبياء جميعاً هم أولو العزم من الرُّسل: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا**

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الإسراء: ٥٥.

(٣) البقرة: ٢٥٣.

صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[١]. وعند العودة إلى القرآن نجده حدّد أولي العزم من الرسل بأسمائهم، كما يدلّ عليه قوله سبحانه: **﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾**[٢] حيث اتّفقت كلمة المسلمين على أنّ هؤلاء الخمسة الكرام هم الأنبياء أولو العزم الذين ذكرهم القرآن.

ومع أنّ البحث التفسيري شهد اختلافاً بيّناً في تحديد المقصود من الخليفة في آية سورة البقرة، إلاّ أنّ بعضهم حسم موقفه بأنّ المراد منه هو آدم أبو البشر سلام الله عليه. ولكن يمكن بسهولة دفع هذا الاستنتاج من خلال القرآن الكريم نفسه الذي يسجّل: **﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾**[٣] إذ يشير النصّ القرآني إلى أنّ آدم أبا البشر عليه السلام الذي ابتدأ الله به البشرية لم يكن من أولي العزم، ومن ثمّ يمكن القول بأنّ من قصدته الآية في قول الله سبحانه: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ﴾**[٤] ليس المراد منه آدم الشخصي الذي هو أبو البشر، إذ يوجد من هو أفضل منه في الأنبياء والمرسلين على ما صرّح به القرآن الكريم.

أفضلية نبينا مطلقاً

لقد سجّل القرآن صراحة تقدّم أولي العزم من الرُّسل في الفضل على من سواهم من الرسل الكرام، وعلى هذا اتّفقت كلمة المسلمين؛ والسؤال مَن هو أفضل هؤلاء الخمسة على الإطلاق؟

---

(١) الأحقاف: ٣٥.

(٢) الأحزاب: ٧.

(٣) طه: ١١٥.

(٤) البقرة: ٣١.

اتّفقت كلمة المسلمين على أفضلية نبيّنا محمّد بن عبدالله سيّد المرسلين وخاتم النبيّين وآخر من بعثته السماء على بقيّة أولي العزم من الرسل، فضلاً عن بقيّة النبيّين والمرسلين. وهذا الإجماع لم يأت جزافاً، بل جاء في ضوء أدلّة يمكن استعراضها إجمالاً من خلال الإطارين التاليين:

الإطار الأوّل: القرآن نفسه يؤكّد حقيقة أفضلية نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وتقدّم مقامه على بقيّة أولي العزم من الرسل، كما يومئ إليه قوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ**﴾[1]، فمع أنّ نبيّنا آخر النبيّين مبعثاً إلاّ أنّ القرآن الكريم يقدّمه في أخذ الميثاق على نوح عليه السلام الذي هو أوّل الأنبياء أولي العزم، ثمّ يأتي من يليه من بقيّة أولي العزم. ولم يأت هذا التقديم جزافاً، إذ لا موضع للجزاف في القرآن ولا محلّ له في كتاب الله وكلماته.

يقول الآلوسي في تفسير الآية: «تخصيصهم بالذكر مع اندراجهم في النبيّين اندراجاً بيّناً للإيذان بمزيد مزيّتهم وفضلهم وكونهم من مشاهير أرباب الشرائع. واشتهر أنّهم هم أولو العزم من الرُّسل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين، وأخرج البزّاز عن أبي هريرة أنّهم خيار ولد آدم عليهم الصلاة والسلام». ثمّ أضاف: «وتقديم نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم مع أنّه آخرهم بعثة للإيذان بمزيد خطره الجليل أو لتقدّمه في الخلق»[2]. فالوجه في تقدّم ذكره صلّى الله عليه وآله على بقيّة أولي العزم من الرسل يمثّل تقدّمه عليهم في الخلق، فنبيّنا صلّى الله عليه وآله أوّل المخلوقات خلقاً وآخر النبيّين بعثاً وظهوراً في نشأة المادّة وعالم الحسّ.

ستأتي في فقرة لاحقة نصوص روائية مكثّفة على حقيقة أنّ رسول الله صلّى

---

(١) الأحزاب: ٧.

(٢) روح المعاني، مصدر سابق، ج٢١، ص١٥٤.

الله عليه وآله أوّل المخلوقات إيجاداً وخلقاً في نشأة عالم الأمر وعالم الملكوت وإن كان آخر الأنبياء بعثاً في عالمنا هذا، كما ذكرت ذلك مصادر الفريقين.

الإطار الثاني: والمنطلق فيه قرآنيّ أيضاً، لكنّه بحاجة إلى شيء من التأمّل. لقد سجّل القرآن في مواضع متعدّدة أنّ الدين عند الله مطلقاً هو الإسلام، وما من نبيّ إلاّ وكان مسلماً. يقول سبحانه: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ**﴾(١).

انطلاقاً من هذه الحقيقة حكى القرآن الكريم على لسان أو حال عدد كبير ممّن ذكر من المرسلين أنّهم من المسلمين أو أُمروا أن يكونوا من المسلمين. فمثلاً جاء على لسان نوح عليه السلام: ﴿**وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾(٢)، وعلى لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿**أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(٣)، وعلى لسانه عليه السلام ولسان ابنه إسماعيل عليه السلام: ﴿**رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ**﴾(٤)، وفي حقّ لوط عليه السلام: ﴿**فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْت مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾(٥)، وعلى لسان سليمان بن داود عليه السلام: ﴿**وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ**﴾(٦)، وعلى لسان ملكة سبأ: ﴿**وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(٧).

لكن عند المجيء إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله نجد القرآن الكريم يستعمل صيغة خاصّة في نعته بالإسلام، إذ يقول: ﴿**قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنَّ**

---

(١) آل عمران: ١٩.
(٢) يونس: ٧٢.
(٣) البقرة: ١٣١.
(٤) البقرة: ١٢٨.
(٥) الذاريات: ٣٦.
(٦) النمل: ٤٢.
(٧) النمل: ٤٤.

صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[١]. كما جاء فيه أيضاً في موضع آخر، قوله: **﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾**[٢]. عندما نمعن في هذه الصيغة نجد أنّها تختلف عن الصيغة الأولى التي استعملها القرآن الكريم في وصف بقيّة النبيّين بالإسلام، إذ جاءت تلك الصيغ خالية من لفظ «أوّل المسلمين» حتّى بالنسبة إلى أولي العزم من الرسل، ليكون مختصّاً بنبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وحده.

السؤال الذي يُطرح على هذا الصعيد يرتبط بطبيعة هذه الأوّلية، وفيما إذا كانت أوّلية زمانية أم أنّها أوّلية رتبية نفسية؟ فإذا أجاب بعضٌ أنّها أوّلية زمانية، فسيكون المقصود منها حينئذ أنّ نبيّنا صلّى الله عليه وآله أوّل المسلمين في عصره وبالنسبة إلى أمّته. فإذا ما قيس النبيّ الذي جاء في المرسلين آخرهم بعثاً إلى أمّته، فهو أوّل المسلمين. وهذا هو معنى الأوّلية الزمنية. لكن ما يلحظ على هذا الجواب أنّ بقيّة النبيّين خاصّة أولي العزم من الرسل سبقوا نبيّنا صلّى الله عليه وآله وهم أَولى بهذه التسمية، لأنّ كلّ واحد منهم كان سابقاً من يليه إلى الإسلام، مضافاً إلى أنّه أوّل المسلمين في أمّته وعصره وزمانه، ومع ذلك لم يستخدم القرآن هذه الصيغة في وصف إسلام نوح وإبراهيم وسليمان وموسى عليهم السلام وبقيّة من أشار إليهم بهذا النعت، بل اختصّ بها رسول الله صلّى الله عليه وآله دون من سواه، الأمر الذي يدلّ على أنّ هذه الأوّلية هي مزية خاصّة ترتبط بالرتبة لا بالزمان.

فالأوّلية هنا هي نعت خاصّ برسول الله صلّى الله عليه وآله، وهي تتعدّى المفهوم الزمني لتعني أنّه الأوّل من حيث الانقياد والطاعة والعبودية لله

---

(١) الأنعام: ١٦١ ـ ١٦٣.

(٢) الزمر: ١١ ـ ١٢.

(جلّت قدرته)، فهو صلّى الله عليه وآله أوّل منقاد وأعظم منقاد لربّه. ومثل هذه الأوّلية تكشف عن أفضليّته المطلقة على باقي الأنبياء والمرسلين.

على هذا يسجّل القرآن لنبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله أنّه أفضل الأوّلين والآخرين على الإطلاق، ومن ثمّ إذا كان هناك إنسان يستحقّ الخلافة عن الله، ويكون أوّل صادر عنه، ويستحقّ سجود الملائكة له فليس هو إلاّ رسول الله صلّى الله عليه وآله.

المحور الثاني: البحث الروائي

ذكرنا مطلع الدراسة أنّ البحث في موضوع مظهرية النبيّ والأئمّة للاسم الأعظم يمرّ عبر محطّتين قرآنية هي التي مضت، وحديثيّة هي التي ستتوالى مادّتها فيما يلي. الحقيقة أنّ البحث على صعيد المحور الحديثي يستهدف إشباع الفكرة الرئيسيّة في الموضوع في أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام هم مظاهر الاسم الأعظم في النشأتين الملكوتية والأرضية. ومادام المنطلق في المحور القرآني هو دراسة مفهوم الخلافة القرآنية، وأنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله هو المظهر الأتمّ لهذه الخلافة، فسيكاد البحث الحديثي يتمركز حول هذه النقطة، خاصّة بعد أن انتهينا منها قرآنياً في الفقرة السابقة، مضافاً إلى إشارات للجوانب التفصيليّة في الفكرة.

يكشف التتبّع في الأحاديث الواردة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام من الفريقين تركيزها على حقيقة أنّ نبيّنا الأكرم صلّى الله عليه وآله هو أوّل مخلوق خلقه الله سبحانه، وأنّه المصداق الأتمّ والتجسيد الأكمل للخلافة الأسمائية، وهو واسطة الفيض على الجميع، حتّى من سبقه من الأنبياء (عليهم صلوات الله وسلامه) أو بحسب تعبير الآلوسي: «فهو عليه الصلاة والسلام الكامل المكمل للخليقة، والواسطة في الإفاضة عليهم على الحقيقة، وكلّ من

تقدّمه عصراً من الأنبياء وتأخّر عنه من الأقطاب والأولياء نوّاب عنه ومستمدّون منه»[1].

من الأحاديث المشهورة في هذا المضمار، ما جاء عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**كنت أوّل الناس في الخلق وآخرهم في البعث**»[2]، وكذلك ماجاء في حديث الإسراء: «**إنّك عبدي ورسولي، وجعلتك أوّل النبيّين خلقاً وآخرهم بعثاً**»[3]، كما عنه صلّى الله عليه وآله: «**أوّل ما خلق الله نوري**»[4].

كما تواتر عنه صلّى الله عليه وآله من طرق صحيحة: «**كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين**» أو: «**بين الروح والجسد**» أو: «**بين خلق آدم ونفخ الروح فيه**»[5]. كما أخرج الحاكم في «المستدرك» والبيهقي، والطبراني والسبكي والقسطلاني والعزامي والزرقاني وغيرهم من طريق ابن عبّاس، قال: «**أوحى الله إلى عيسى**

(١) **روح المعاني**، مصدر سابق، ج٢٢، ص٢٠.

(٢) من مصادر الحديث: **الطبقات الكبرى**، ابن سعد، ج١، ص١٤٩؛ **تفسير جامع البيان**، الطبري، مجلّد ١١، ج٢١، ص١٢٥؛ **دلائل النبوّة**، أبو نعيم، ج١، ص٤٤، ح٣؛ **البداية والنهاية**، ابن كثير، ج٢، ص٣٧٦؛ **الخصائص الكبرى**، السيوطي، ج١، ص٧؛ **شرح المواهب**، الزرقاني، ج٣، ص١٦٤؛ **المضنون الصغير هامش الإنسان الكامل**، الغزالي، ج٢، ص٩٧.

لقد أخذنا أغلب هذه التوثيقات للحديث عن: **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، الشيخ عبد الحسين الأميني، تحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ج٧، ص٥٦. وينظر الحديث أيضاً: **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، علاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي (ت: ٩٧٥)، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ج١١، ح٣٢١٢٦، ص٤٥٢ إلاّ أنّ فيه: «كنت أوّل النبيّين في الخلق وآخرهم في البعث».

(٣) **مجمع الزوائد**، ج١، ص٧١؛ **الغدير**، الطبعة المحقّقة، ج٧، ص٥٦.

(٤) **السيرة الحلبية**، ج١، ص١٤٧؛ **الغدير**، ج٧، ص٥٦.

(٥) ينظر: **الغدير**، الطبعة المحقّقة، ج٧، ص٥٦ وهوامشها.

عليه السلام: **يا عيسى آمِن بمحمّد وأمر من أدركه من أُمّتك أن يؤمنوا به، فلولا محمّد ما خلقت آدم، ولولا محمّد ما خلقت الجنّة ولا النار**»[١].

وأورد الآلوسي عدداً من الروايات تدلّ على المعنى المطلوب في ظلّ تفسيره لآية ميثاق النبيّين: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ**﴾[٢]، فقد أشار بدءاً إلى أنّ تقديم نبيّنا صلّى الله عليه وآله يُشعر بمكانته المرموقة أو لتقدّمه في الخلق، حيث ساق على المعنى الثاني عدداً من الروايات، منها: «**بُدئ بي الخلق وكنت آخرهم في البعث**»، وقال: «أخرج جماعة عن الحسن، عن أبي هريرة، عن النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم قال: **كنت أوّل النبيّين في الخلق وآخرهم في البعث**[٣]، وكذا في الاستنباء، فقد جاء في عدّة روايات أنّه عليه الصلاة والسلام قال: **كنت نبيّاً وآدم بين الروح والجسد**. وأخرج ابن مردويه، عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما قال: قيل: يارسول الله متى أخذ ميثاقك؟ قال: **وآدم بين الروح والجسد**».

ثمّ انعطف بعد ذلك مباشرة للقول: «ولا يضرّ فيما ذكر تقديم نوح عليه السلام في آية الشورى، أعني قوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً**﴾[٤] الآية، إذ لكلّ مقامٍ مقال، والمقام هناك وصف دين الإسلام بالأصالة، والمناسب فيه تقديم نوح»[٥].

ربما كان هذا المعنى هو المقصود فيما ذكره الإمام أمير المؤمنين، فعن ابن

---

(١) المستدرك على الصحيحين، ج٢ ح٤٢٢٧ و٤٢٢٨ ص٦٧١؛ شفاء السقام، ص١٦٢؛ شرح المذاهب للزرقاني، ج١، ص٤٤؛ الغدير، ج٧، ص٥٦. مصادر سابقة.

(٢) الأحزاب: ٧.

(٣) ينظر نصّه: كنز العمّال، مصدر سابق، ج١١، ح٣٢١٢٦، ص٤٥٢.

(٤) الشورى: ١٣.

(٥) روح المعاني، مصدر سابق، ج٢١، ص١٥٤.

نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**ألا إنّي عبد الله وأخو رسوله، وصدّيقه الأوّل، قد صدّقته وآدم بين الروح والجسد، ثمّ إنّي صدِّيقه الأوّل في أُمّتكم، فنحن الأوّلون ونحن الآخرون**»(١). يعني بقوله: فنحن الأوّلون؛ الأوّلون خلقاً وصدوراً، وبقوله: نحن الآخرون؛ الآخرون بعثاً وظهوراً في هذا العالم.

مع اتّفاق الروايات من الفريقين على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله هو أوّل الناس خلقاً، إلاّ أنّها استخدمت نعوتاً مختلفة في الإشارة إلى المخلوق الأوّل، منها ما عبّر عنه بأنّه نور نبيّكم، وفي بعضها: بأنّه نوري، وفي طائفة أخرى بأنّه العقل، وفي بعضها أنّه الماء، وفي بعضها الآخر أنّه القلم.

فممّا أشار إليه بالنور النصّ الروائي الشهير عن جابر بن عبدالله الأنصاري في قوله: «قلت لرسول الله صلّى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال: **نور نبيّك يا جابر خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير**»(٢). بعد أن ينقل السيّد الطباطبائي الرواية كاملة يعقّب عليها بقوله: «والأخبار في هذه المعاني كثيرة متظافرة... وإيّاك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن معادن العلم ومنابع الحكمة بأنّها من اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم»(٣).

ما دام رسول الله صلّى الله عليه وآله أوّل مخلوق في الابتداء وأوّل حلقة في الوجود، إذن فهو أوّل مخلوق في مراتب التكامل والصعود إلى الله سبحانه بحيث بلغ مقام قاب قوسين أو أدنى، ولو لم يكن كذلك لم يبلغ هذا المقام، على ما يوحي به النصّ التالي عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، وهو يقول في ظلّ أحاديث الطينة والميثاق: «**أوّل من سبق من الرسل إلى: بلى، رسول الله صلّى الله عليه وآله، وذلك أنّه كان أقرب الخلق إلى الله تبارك وتعالى،**

---

(١) بحار الأنوار، ج١٥، تأريخ نبيّنا، باب ١، ح١٩، ص١٥.
(٢) بحار الأنوار، ج١٥، تاريخ نبيّنا، باب ١، ح٤٣، ص٢٤.
(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٢١.

وكان بالمكان الذي قال له جبرئيل ـ لّما أُسري به إلى السماء ـ: تقدّم يا محمّد، فقد وطئت موطئاً لم يطأه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل. ولولا أنّ روحه ونفسه كانت من ذلك المكان لما قدر أن يبلغه، فكان من الله عزّ وجلّ كما قال الله ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[1] أي بل أدنى»[2]. والمراد بالقرب في هذا التفسير القرب المعنوي لا المكاني، بمعنى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله إنّما بلغ في قوس الصعود ومراتب التكامل مقام قاب قوسين أو أدنى لأنّه أوّل مخلوق.

مرَّ علينا النصّ الروائي الذي يسجّل فيه صلّى الله عليه وآله قوله: «**أوّل ما خلق الله نوري**»[3].

في حديث عن أبي ذرّ الغفاري، عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في خبر طويل في وصف المعراج، تسجّل الملائكة أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله أوّل مخلوق، وبذلك عرفته، إذ جاء في الخبر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**قلت: يا ملائكة ربّي هل تعرفونا حقّ معرفتنا؟ فقالوا: يا نبيّ الله وكيف لا نعرفكم وأنتم أوّل من خلق الله؟ خلقكم أشباح نور من نوره في نور من سناء عزّه، ومن سناء ملكه، ومن نور وجهه الكريم، وجعل لكم مقاعد هي ملكوت سلطانه، وعرشه على الماء قبل أن تكون السماء مبنيّة، والأرض مدحيّة، ثمّ خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام، ثمّ رفع العرش إلى السماء السابعة فاستوى على عرشه، وأنتم أمام عرشه تسبّحون وتقدّسون وتكبّرون، ثمّ خلق الملائكة من بدء ما أراد من أنوار شتّى، وكنّا نمرّ بكم وأنتم تسبّحون وتحمّدون وتهلّلون وتكبّرون وتمجّدون**

---

(١) النجم: ٩.

(٢) بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب الطينة والميثاق، ح١٢، ص٢٣٦.

(٣) السيرة الحلبية، ج١، ص١٤٧؛ بحار الأنوار، ج١٥، تأريخ نبيّنا، باب بدء خلقه وما يتعلّق بذلك، ح٤٤، ص٢٤ ـ والحديث عن جابر أيضاً، عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، إلاّ أنّ فيه تتمّة هي: «ابتدعه من نوره، واشتقّه من جلال عظمته».

وتقدِّسون فنسبّح ونقدّس ونمجّد ونكبّر ونهلّل بتسبيحكم وتحميدكم وتهليلكم وتكبيركم وتقديسكم وتمجيدكم، فما أُنزل من الله فإليكم وما صعد إلى الله فمن عندكم، فلِمَ لا نعرفكم؟»[١]. النصّ واضح الدلالة في أنّ رسول الله وأهل بيته صلّى الله عليه وعليهم هم مبدأ وجود العالم وهم غايته، وهم واسطة الفيض.

الله (جلّ جلاله) غنيّ عن العالمين من حيث ذاته، وارتباطه بالعالم وارتباط العالم به يكون من حيث الأسماء والصفات، ولمّا كان نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله مظهر الاسم الأعظم، فلا يكون هناك بلوغ للغاية إلاّ بالتمسّك به، فكما هو واسطة الإيجاد باعتبار قوس النزول ومبدأ الخلقة والخليقة، كذلك يكون في الصعود واسطة لوصول كلّ ذي كمال إلى كماله المترقّب، زاد الله في شرفه صلّى الله عليه وآله.

بالإضافة إلى النور استخدمت الروايات لفظ العقل في التعبير عن المخلوق أو الصادر الأوّل، من ذلك ما يروى عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**أوّل ما خلق الله نوري**»؛ وفي حديث آخر: «**أوّل ما خلق الله العقل**»[٢]. وفي حديث آخر: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل، وهو أوّل خلق من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره**»[٣].

أمّا النصوص التي تذكر بأنّ أوّل ما خلق الله هو الماء، فمنها ما جاء من أنّ رجلاً من علماء أهل الشام قدم إلى الإمام محمّد الباقر عليه السلام، فقال:

---

(١) بحار الأنوار، ج١٥، تاريخ نبيّنا، باب ١، ح٨، ص٨. الحديث طويل، وينظر أيضاً: تفسير فرات، ص١٣٤ـ ١٣٦.

(٢) عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينيّة، عليّ بن إبراهيم الإحسائي المعروف بابن أبي جمهور، تحقيق آقا مجتبى العراقي، قم ١٤٠٥هـ، ج٤، ح١٤٠ وح١٤١، ص٩٩. كما فيه عن النبيّ أيضاً: أنا أوّل الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً (ج٤، ح٢٠٢، ص١٢٢).

(٣) الأصول من الكافي، ج١، كتاب العقل والجهل، ح١٤، ص٢١.

«جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً يفسّرها لي، وقد سألت ثلاثة أصناف من الناس فقال كلّ صنف غير ما قال الآخر، فقال أبو جعفر عليه السلام: وما ذلك؟ فقال: أسألك ما أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ من خلقه؟ فإنّ بعض من سألته قال: القدرة، وقال بعضهم: العلم، وقال بعضهم: الروح، فقال أبو جعفر عليه السلام: **ما قالوا شيئاً، أُخبرك أنّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره، وكان عزيزاً ولا عزّ لأنّه كان قبل عزّه، وذلك قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1]، وكان خالقاً ولا مخلوق، فأوّل شيء خلَقه مِن خلْقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء**، فقال السائل: فالشيء خلقه من شيء أو من لا شيء؟ فقال: **خلق الشيء لا من شيءٍ كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذن لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذن ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه. فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء**»[2].

وجه المماثلة بين هذا النصّ والنصوص التي تحدّثت عن أنّ أوّل ما خلق الله هو النور، أنّ كليهما يتحدّث عن مخلوق أوّل ثمّ خلق منه كلّ شيء. يدلّ على ذلك نصّ روائيّ آخر عن محمّد بن سنان، عن الإمام جعفر الصادق عليه

(١) الصافات: ١٨٠.

(٢) **التوحيد**، الباب ٢، ح٢٠، ص٦٦ ـ ٦٧. ولو قال: إنّ الله (جلّ وعلا) خلق الشيء الذي هو الماء من شيء كان قبله للزم من ذلك التسلسل، وأن يكون الشيء الذي خلق منه الماء ثانياً لله في أزليّته، وهذا محال إذ كان الله وحده ولا شيء غيره تقدّست ذاته. لهذا كلّه جاء في حديث طويل عن الإمام الباقر مع إبراهيم الليثي، قوله عليه السلام له في سياق الحديث: «يا إبراهيم إنّ اللّه تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً خلق الأشياء لا من شيء، ومن زعم أنّ اللّه تعالى خلق الأشياء من شيء فقد كفر، لأنّه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليّته وهويّته كان ذلك الشيء أزليّاً، بل خلق اللّه تعالى الأشياء كلّها لا من شيء». ينظر **علل الشرائع**، طبعة دار الحجّة، ١٤١٦هـ، ج٢، الباب ٣٨٥، ح٨١، ص٣٣٤؛ **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب الطينة والميثاق، ح٦، ص٢٣٠ والنصّ في المتن عن العلل.

السلام جاء فيه: سألته عن أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ، قال: «**إنّ أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ ما خلق منه كلّ شيء**، قلت: جُعلت فداك وما هو؟ قال: **الماء**»[1]. وكذلك ما جاء في «كنز العمّال»: «**كلّ شيء خُلق من ماء**»[2].

ثمّ من النصوص ما تحدّث عن أنّ أوّل مخلوق خلقه الله هو القلم، منها ما ذكره عليّ بن إبراهيم في تفسير قوله سبحانه: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَأْتِينَا السَّاعَةُ**﴾[3]، إذ روى بسنده عن هشام، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «**أوّل ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، فكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة**»[4]. وقريب منه ما جاء في «كنز العمّال»: «**إنّ أوّل شيء خلقه الله القلم، فأمره فكتب كلّ شيء يكون**»[5].

وروى أيضاً أبو داود في سننه بإسناده عن عبادة بن الصامت قال: «سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: **إنّ أوّل ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب. قال: ربّ وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كلّ شيء حتّى تقوم الساعة**»[6].

ملاحظة

ما يلفت النظر في هذه النصوص وسواها ممّا يرتبط بالمخلوق الأوّل، أنّها

---

(١) بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب الطينة والميثاق، ح٢٣، ص ٢٤٠ حيث أخذه عن «علل الشرائع» للصدوق، الطبعة القديمة، ص٣٩.

(٢) كنز العمّال، ج٦، كتاب خلق العالم، ح١٥١١٩، ص١٢٣.

(٣) سبأ: ٣.

(٤) تفسير عليّ بن إبراهيم، ج٢، ص١٩٨.

(٥) كنز العمّال، ج٦، كتاب خلق العالم، ح١٥١١٥ وكذلك قريب منه ح١٥١١٦ و١٥١١٦ و١٥١١٧.

(٦) سنن أبي داود، ج٤، ح٤٧، ص٢٢٥. رواه البيهقي أيضاً: ج١٠، ص٢٠٢ وأحمد بن حنبل في مسنده: ج٥، ص٣١٧ وقريب منه: المستدرك للحاكم، ح٢، ص٤٩٨. كما أخرج السيوطي أحاديث متعدّدة في أوّل سورة القلم، ينظر: الدرّ المنثور، ج٨ ص٢٤٠.

تتحدّث عن طيف متنوّع، إذ فيها ما ينصّ أنّ هذا المخلوق هو نور النبيّ صلّى الله عليه وآله، وما ينصّ أنّه العقل أو النور أو الماء أو القلم أو الروح وهكذا، ممّا قد يوحي بشيء من الالتباس في أن يكون رسول الله صلّى الله عليه وآله هو المخلوق أو الصادر الأوّل. الحقيقة لا تنافيَ بين هذه النصوص لأنّها جميعاً تتحدّث عن حقيقة واحدة، وما تستعمله هو أسماء لتلك الحقيقة. غاية ما هناك أنّ لتلك الحقيقة حيثيّات مختلفة وخصوصيّات متعدّدة بحيث استحقّت في كلّ خصوصية أو حيثيّة اسماً خاصّاً ينسجم مع تلك الخصوصية ويتوافق مع تلك الحيثيّة. مثال ذلك من القرآن أنّ للنبيّ صلّى الله عليه وآله عشرة أسماء في كتاب الله، يشير كلّ اسم منها إلى حيثيّة من حيثيّات هذا الوجود المبارك، كذلك الحال في الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وبضعة الرسول فاطمة الزهراء البتول سلام الله عليها؛ وتعدّدُ الأسماء في هذه الموارد لا يخفي حقيقة أنّ المسمّى بها واحدٌ له كلُّ هذه الحيثيّات والخصوصيّات، وكذا الحال في الصادر الأوّل أو المخلوق الأوّل الذي هو النبيّ صلّى الله عليه وآله منظوراً إليه من حيثيّات أو خصوصيّات متعدّدة تومئ إليها النصوص الروائية المختلفة.

المحور الثالث: خاتمة منهجية في علاقة التوحيد بالإمامة

آخر ما نختتم به البحث في هذا الفصل هو تسليط الضوء على طبيعة العلاقة بين مبحثي التوحيد والإمامة. لقد كشفت فقرات البحث والأفكار التي طرقها أنّ هناك علاقة وثيقة بين التوحيد من جهة والخلافة ـ الإمامة من جهة أخرى، فعناصر التواشج واضحة بين التوحيد وبين الخلافة والإمامة والولاية بمفهومها القرآني لا الكلامي.

لقد أوضح المنهج الذي سلكناه أنّ الطريق إلى معرفة الله عزّ وجلّ

يمرّ عبر معرفة أسمائه الحسنى وصفاته العُليا حيث لا سبيل إلى اكتناه ذاته المقدّسة سبحانه. والطريق إلى معرفة الأسماء والصفات لا يكون إلاّ من خلال معرفة مظاهر الأسماء والصفات، وعبر آيات وتجلّيات تلك الأسماء والصفات. وما دام البحث قد سجّل بوضوح أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله هو أوضح تلك الآيات وأكبرها وأعظمها وهو المظهر الأتمّ للخلافة الأسمائية، فسيكون صلّى الله عليه وآله هو السبيل إلى التوحيد، بل إلى كلّ كمال وعبادة وطاعة في الجانبين المعرفي والسلوكي.

لكن هنا نقطة منهجية على غاية قصوى من الأهمّية تتمثّل في أنّ ما ثبت لرسول الله صلّى الله عليه وآله قد ثبت بالتبع لعليّ وأهل بيته عليهم السلام من بعده، وهذه نقطة واضحة إذ ثبت في محلّه بالأدلّة القطعية أنّ كلّ ما يوجد عند الإمام عليّ وأهل البيت عليهم السلام إنّما هو فرع من شجرة مباركة أصلها خاتم النبيّين صلّى الله عليه وآله، وعليّ وأهل بيته فروع هذا الأصل المبارك ﴿**كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾[1]. على هذا فأيّما منقبة نثبتها لعليّ والزهراء وأهل البيت عليهم السلام إنّما هي فرع لذلك الأصل المنيف، فعندما يقول الإمام أمير المؤمنين في النصّ الوارد عنه: «**ما لله آية أكبر منّي**» فباعتبار أنّه عليه السلام نفس رسول الله صلّى الله عليه وآله بمقتضى آية المباهلة. لهذا ورد عن الإمام عليّ قوله: «**أنا عبد من عبيد محمّد صلّى الله عليه وآله**»[2]، كما قوله: «**علّمني حبيبي رسول الله باباً من العلم ينفتح لي منه ألف باب**» فكلّ ما عند أهل البيت هو فرع لما عند النبيّ صلّى الله عليه وآله.

في ضوء هذا الإيضاح سيكون معنى الترابط الوثيق القائم بين التوحيد والخلافة القرآنية، هو وشاجة العلاقة بين معرفة الله ومعرفة النبيّ وأهل بيته.

---

(١) إبراهيم: ٢٤.

(٢) الأصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب الكون والمكان، ح٥، ص٩٠.

وهذه هي الحقيقة التي أشارت إليها جملة من النصوص الحديثيّة التي نمرّ على بعضها من خلال ما يلي:

١ ـ عن أبي حمزة قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «**إنّما يعبد الله من يعرف الله، فأمّا من لا يعرف الله فإنّما يعبده هكذا ضلالاً**، قلت: جُعلت فداك فما معرفة الله؟ قال: **تصديق الله عزّ وجلّ وتصديق رسوله** صلّى الله عليه وآله **وموالاة عليّ** عليه السلام **والائتمام به وبأئمّة الهدى** عليهم السلام **والبراءة إلى الله عزّ وجلّ من عدوّهم، هكذا يُعرف الله عزّ وجلّ**»[1].

٢ ـ في نصّ آخر: «**لا يكون العبد مؤمناً حتّى يعرف الله ورسوله والأئمّة كلّهم وإمام زمانه، ويردّ إليه ويسلّم له.** ثمّ قال: **كيف يعرف الآخر وهو يجهل الأوّل؟!**»[2].

٣ ـ عن جابر، عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام، قال: «**إنّما يعرف الله عزّ وجلّ ويعبده من عرف الله وعرف إمامه منّا أهل البيت، ومن لا يعرف الله عزّ وجلّ ولا يعرف الإمام منّا أهل البيت فإنّما يعرف ويعبد غير الله، هكذا والله ضلالاً**»[3].

العبادة فرع المعرفة، لهذا ورد في ظلّ قوله سبحانه: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[4]: إلاّ ليعرفون. ومن لم يعرف الله سبحانه فعبادته عبادة ضلال، والترابط واضح بين المعرفتين، حيث تبيّن النصوص العلاقة الوثيقة القائمة بين معرفة الله وبين النبوّة وإمامة أهل البيت عليهم السلام. فمع عدم المعرفة لا طريق للعبادة، وهذه الصلة هي التي تفسّر ما جاء في مضمون

---

(١) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح١، ص١٨٠.

(٢) المصدر السابق، ح٢، ص١٨٠.

(٣) المصدر السابق، ح٤، ص١٨١.

(٤) الذاريات: ٥٦.

جملة من الأحاديث من قولهم عليهم السلام: «**لولانا ما عُبد الله**»[1].

كحصيلة للصلة الوشيجة بين المعرفتين والعلاقة الحميمة بين التوحيد والخلافة والإمامة والولاية، سعى الكتاب بجزأيه في فصوله المتعدّدة وبحوثه المختلفة إلى أن يكون التوحيد هو المحور، ومعرفة الله هي الأساس، وإن كان السبيل إلى معرفة الله يتمّ من خلال معرفة النبوّة والإمامة.

بتعبير أوضح لا يتبنّى منهجنا في الكتاب ولا يقرّ ذلك المسار الذي قد يجعل معرفة الإمام وطاعته والانقياد إليه والتسليم له بديلاً عن معرفة الله وطاعته والانقياد إليه، ممّا قد توحي به بعض الاتجاهات التي سعت للتركيز على مسائل الإمامة والولاء. لقد واجهت تلك الاتجاهات عاصفة شديدة من الاتهامات من داخل الدائرة الموالية لأهل البيت عليهم السلام ومن خارجها، لاعتقاد الناقدين أنّها تريد أن تكبّر دور الإمامة وتضخّمه على حساب التوحيد، وتعطي الإمام دوراً فوق الدور الطبيعي.

إذا كان الأمر كذلك، وإذا توافرت المعطيات الكافية على صحّة مثل هذا التشخيص، فلا ريب أنّ الحقّ مع المعترضين، لأنّ المحور في القرآن الكريم وفي نصوص أهل البيت عليهم السلام وتراثهم المعرفي والسلوكي هو التوحيد، كما تشهد بذلك أيضاً أدعيتهم التي تنبض بأرفع معاني التوحيد وأسماها، خاصّة ما يرتبط منها بالتوحيد الأفعالي.

ففي الوقت الذي يسعى منهجنا في هذا الكتاب لإثبات الصلة الوثيقة القائمة بين التوحيد والإمامة، ممّا تدلّ عليه الأدلّة وينبئ به البناء المنطقي والترابط الفكري القائم بين التوحيد والخلافة بمفهومها القرآني، فهو لا يسعى مطلقاً إلى أن يجعل الإمامة بديلاً للتوحيد، كما لا يرمي أبداً إلى أن يأخذ

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة ولاة أمر الله وخزنة علمه، ح٦، ص١٩٣.

للإمامة من رصيد التوحيد وحصّته، بحيث تصغر دائرة التوحيد وتضيق في سبيل أن تتّسع دائرة الإمامة.

إنّما يقوم المنهج على رؤية تعلن بوضوح أنّه لا سبيل لمعرفة ذلك التوحيد الذي درج الكتاب ـ بجزأيه ـ على نعته بالتوحيد العلوي، ولا طريق لعبادة ذلك الإله والانقياد إليه والخضوع له إلاّ بمعرفة هؤلاء الكرام محمّد صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، فهؤلاء أبواب معرفة الله وهم السبيل إليه، فبمعرفة رسالة النبيّ وولاية أهل بيته وبواسطتهم يفتح الإنسان طريقه إلى معرفة الله، وإلاّ فهي الأخرى؛ إذ ما بعدَ محمّد وأهل بيته إلاّ الجهل والعمى والضلالة، وصدق ابن رسول الله صلّى الله عليه وآله بقوله: «**إنّه من أتى البيوت من أبوابها اهتدى، ومن أخذ في غيرها سلك طريق الردى**»[1].

سأل ابن الكواء الإمام أمير المؤمنين: يا أمير المؤمنين: ﴿**وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ**﴾[2]؟ فأجابه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**نحن على الأعراف، نعرف أنصارنا بسيماهم، ونحن الأعراف الذي لا يُعرف الله عزّ وجلّ إلاّ بسبيل معرفتنا، ونحن الأعراف يعرّفنا الله عزّ وجلّ يوم القيامة على الصراط، فلا يدخل الجنّة إلاّ من عرفَنا وعرفْناه ولا يدخل النار إلاّ من أنكرَنا وأنكرْناه**».

ثمّ قال عليه السلام: «**إنّ الله تبارك وتعالى لو شاء لعرّف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه، فمن عدل عن ولايتنا أو فضّل علينا غيرنا فإنّهم عن الصراط ناكبون، فلا سواء من اعتصم الناس به ولا سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من**

---

(١) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح٦، ص١٨٢، والنصّ للإمام جعفر الصادق عليه السلام.

(٢) الأعراف: ٤٦.

ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر ربّها، لا نفاد لها ولا انقطاع»[١].

موضع الشاهد؛ أنّ الله (جلّت قدرته) لو شاء لعرّف نفسه بنفسه من غير واسطة، وبدون مظاهر وآيات وتجلّيات ومن غير أيّ شيء، بيدَ أنّه هو الذي شاء ـ على وفق النظام الأحسن الذي أبدع عليه الوجود ـ هذا السبيل في المعرفة، الذي يكون فيه النبيّ وأهل بيته أبوابه وصراطه وسبيله ووجهه الذي منه يؤتى. فهؤلاء الكرام ليسوا في قبال الله، ومن ثمّ فليست المسألة في منهج هذا الكتاب أن نأخذ من الله (جلّ ثناؤه) لنعطي للإمامة والولاية، كلاّ ليس الأمر كذلك، إنّما هؤلاء هم الباب وهم السبيل؛ بمقتضى هندسة النظام الأحسن الذي أبدعه الحكيم سبحانه.

وقول أمير المؤمنين: «**فمن عدل عن ولايتنا أو فضّل علينا غيرنا فإنّهم عن الصراط لناكبون**» إشارة إلى روايات عديدة فيها قول الإمام: **أنا الصراط المستقيم**، أو قول الأئمّة: **نحن الصراط المستقيم**.

يلتقي هذا المعنى مع كثرة وافرة من النصوص الروائية التي يصف بها أهل البيت أنفسهم بقولهم: نحن أبواب الله، ونحن الصراط المستقيم، ونحن عيبة علمه، ونحن تراجمة وحيه ، ونحن أركان توحيده، ونحن موضع سرّه، كما في مضمون حديث عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام[٢]. كما يلتقي مع النصّ الذي يفيد: **من عرفكم فقد عرف الله، ومن جهلكم فقد جهل الله**. فمن

---

(١) أصول الكافي، الجزء الأوّل، باب معرفة الإمام والردّ إليه، الحديث٩، ص١٨٤.

(٢) عن سدير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: جُعلت فداك ما أنتم؟ قال: «نحن خزّان علم الله، ونحن تراجمة وحي الله، ونحن الحجّة البالغة على من دون السماء ومن فوق الأرض». وعن الإمام الصادق عليه السلام: «نحن ولاة أمر الله، وخزنة علم الله وعيبة وحي الله». وعن الامام الصادق عليه السلام: «وبعبادتنا عُبد الله عزّ وجلّ، ولولانا ما عُبد الله». ينظر: الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة ولاة أمر الله وخزنة علمه، ح٣ و١ و٦، ص١٩٢، ١٩٣.

الطبيعي أنّ من جهل الله لا يستطيع أن يعبده، وهنا يبدو المغزى العميق ممّا أُثر عنهم عليهم السلام: **بنا عُبدَ الله**، أو: **لولانا ما عُبد الله**، أي: من خلالهم عُرف الله.

عندما ينطلق الإنسان في آفاق الوجود يجد أنّ ما يزخر به من مظاهر، تُعلن بلسان حالها الوجودي: بنا عُرف الله، فالشمس والقمر والأفلاك والأرض والبحار والأشجار وصنوف الكائنات وضروب المخلوقات التي يمتلئ بها الوجود من حولنا كلّها تقول بلسان وجوديّ: بنا عُرف الله. ولاغرابة والقرآن الكريم يصرّح: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾[١].

لكن ما دام البحث قد أثبت بطرق عديدة أنّ النبيّ وأهل بيته هم الآية العظمى والمظهر الأتمّ لأسمائه الحسنى وصفاته العليا، فلابدّ أن يمرّ الطريق إلى معرفة الله من خلالهم، وعندئذ فمن الطبيعي أن يكون من عرفهم قد عرف الله، ومن جهلهم قد جهل الله.

آل محمّد بنصّ جدّهم الرسول صلّى الله عليه وآله هم عدل القرآن والثقل الكبير إلى جوار الثقل الأكبر، وهما معاً حبل الله الممدود بين السماء والأرض، وبذا تكون معرفتهم حقّاً لا يُسترابُ به، وهي السبيل إلى معرفة الله، والطريق إليهم هو الطريق إلى الله جلّت آلاؤه.

في ضوء هذا كلّه نفهم المغزى الذي تنطوي عليه النصوص الروائية التي تقول إنّ القرآن يهدي إلى الإمام، من ذلك ما عن العلاء بن سيابة، عن الإمام أبي عبدالله جعفر الصادق عليه السلام في تفسير قوله: ﴿**إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[٢] قال: «**يهدي إلى الإمام**»[٣]. لا ريب أنّ القرآن الكريم يهدي

---

(١) فصّلت: ٥٣.

(٢) الإسراء: ٩.

(٣) أصول الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب أنّ القرآن يهدي للإمام، ح٢، ص٢١٦.

إلى التوحيد، لكن لا وجه للمفارقة مع جواب الإمام عليه السلام لأنّ الطريق إلى هذا التوحيد يمرّ من باب معرفة الله، ولا يكون إلاّ عبر الصراط المستقيم المتمثّل بالنبيّ وأهل بيته عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه.

هكذا تكون معرفة النبيّ وأهل بيته ضرورية بحكم أنّ الطريق إلى الله منحصرة بهم، وإذا ما كانت هناك أحاديث تتحدّث عن طريق آخر كالذي تفيده النصوص الواردة عنهم عليهم السلام من أنّ الله يُعرف بالله، فإنّ ذلك إنّما كان بدلالتهم عليه، ولا يتمّ إلاّ بإرشادهم.

هذا الأفق في فهم العلاقة بين التوحيد والإمام قمين أن يعالج الالتباس الذي قد يشوب بعض الأذهان، في أنّ التعاطي مع الأئمّة في نطاق هذه الكمالات والإيمان بأدوارهم الوجودية والتكوينيّة قد يتاخم بعض ضروب الغلوّ أو الانتقاص من الدور الإلهي. كلاّ، أوّلاً لأنّ لله سبحانه من كلّ كمال أشرفه وأعلاه، وأنّ له من الكمالات المطلقة فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

وثانياً: لأنّ هذا هو منطق القرآن الكريم، فكتاب الله (جلّ جلاله) يثبت أنّ الله خالق كلّ شيء، وأنّ له القوّة والعزّة والولاية جميعاً، ومع ذلك يعود ليثبت هذه الأمور لغيره من دون أن يلزم من ذلك نقص أو يشوبه تضييق في القدرة والفاعلية الإلهية. مردّ ذلك أنّ ما للغير ليس له على نحو الاستقلال ولا على نحو الطولية، بل هي مظاهر لله سبحانه وآيات وتجلّيات لأسمائه وصفاته جلّ وعلا، وهذه هي مشيئته في نظامه الأحسن.

إذن فمَنْ يرمي هذا المنهج بأنّه قد ضخّم دور النبوّة والإمامة والولاية ـ أو الخلافة حسب التعبير القرآني ـ إنّما يعيش مشكلة على مستوى التوحيد، إذ يتعاطى مع الله (عظمت آلاؤه) في علمه وحياته وقدرته وعزّته ورزقه ومشيئته وجميع أسمائه وصفاته، بل مع وجوده نفسه (جلّ جلاله) بتصوّرات بسيطة، وبحسب التعبير الروائي بأوهام من نسيج عقله مردودة عليه، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العظيم!

الخلاصة

١ ـ يدور البحث برمّته حول إثبات الفكرة التي تفيد أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام هم المظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم وأسمائه الحسنى.

٢ ـ ألّفت آية الاستخلاف في سورة البقرة والآيات الخمس التي حفّت بها (الآيات: ٣٠ ـ ٣٤) الإطار العام للبحث، من حيث مدلولاتها الرئيسية وما يترتّب عليها. فالخليفة يحكي المستخلف قدر الإمكان في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره، وهو ينهض بذلك في نطاق الدائرة التي رسمها له المستخلِف وشاء أن يعهدها إليه. على أنّ المسانخة بين الخليفة والمستخلِف فتحت للبحث أفقاً لإثبات أنّ المصداق الخارجي لهذا الخليفة لا يمكن أن يكون إلاّ أفضل خلق الله جميعاً، لكي يكون المظهر الأكمل للمستخلِف سبحانه بحيث لايريد إلاّ ما يريده، ولا يعمل إلاّ بما ارتضاه جلّ وعلا.

٣ ـ ما دام هذا الخليفة يمارس خلافته عن الله تعالى، فلا يمكن لهذه الخلافة أن تنحدر إلى ما تسقطه اللغة من إيماءات على هذا المصطلح، في أنّ الخليفة هو الذي يمارس خلافته بغياب المنوب عنه أو عجزه. فالله ـ تقدّست أسماؤه ـ حيٌّ قادر قيّوم شاهد وشهيد، ومن ثمَّ فإنّ هذا الخليفة إنّما هو مظهر للذي استخلفه، وآية له، وتجلٍّ لأسمائه الحسنى وصفاته العليا. هذا المعنى للخلافة ينفي التفويض أساساً؛ لامتناعه عقلاً، وبطلانه بالأدلّة النقلية أيضاً.

٤ ـ لهذه الخلافة مدىً يعكسه موقعها؛ فحيث إنّها خلافة أسمائية مظهرية وتجلٍّ للاسم الأعظم، فسيكون للخليفة من الآثار ما لتلك الأسماء

وبالأخصّ ما للاسم الأعظم. هذا من حيث الفاعلية، أمّا من حيث العلم الذي علّمه إيّاه ربّه فهو علم غير كسبيّ ميّزه على غيره حتّى الملائكة التي لم تطق حمله، فسجدت له بأمر ربّها بعد أن صار معلّماً لها. على هذا لا يمكن أن يكون هذا العلم الذي حمله الخليفة بتعليم الله إيّاه من سنخ الألفاظ والصور اللفظية أو اللغات أو معانيها.

٥ ـ لمّا كان للملائكة دورها الذي تحدّث عنه القرآن في تدبير النظام الوجودي ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[1]، فإنّها لا تمارس هذا الدور إلاّ بواسطة الخليفة الأرضي الذي يفوقها ويتميّز عليها بالعلم والسعة الوجودية بحيث سجدت له من أجل ذلك. وبه يثبت أنّ لهذا الخليفة في النظام الوجودي الذي أبدعه الله بحكمته موقعاً يسبق موقع الملائكة الكرام ويفوقه من حيث السعة والفاعلية الوجودية والأثر المترتّب عليها. مردّ ذلك أنّ الخليفة والملائكة كلّهم مظاهر لأسماء الله وصفاته، إلاّ أنّ هذه المظاهر تتفاوت فيما بينها ويأتي بعضها فوق بعض تماماً كالأسماء، ومن الطبيعي أن يكون المظهر الأتمّ ـ الخليفة ـ أكثر فاعلية من غيره في نظام الوجود، إذ ما من آية أكبر منه ولا أوسع في العلم والعمل، ثمّ تنتظم تحته بقيّة المظاهر والآيات والتجلّيات كلٌّ بحسب سعته ومرتبته الوجودية.

٦ ـ من النتائج المترتّبة على هذا الفهم للخلافة القرآنية أنّ دائرة هذه الخلافة تتخطّى الأرض مع أنّ الله سبحانه جعل هذا الخليفة في الأرض. فليس هناك ما يدلّ على انحصار خلافته في الأرض، بل بالعكس فإنّ مقامه الوجودي ومركزه الاستخلافي وفاعليّته كونه مظهراً للاسم الأعظم، يعطي خلافته دائرة أوسع من الأرض تمتدّ حتّى تعمّ عالم الإمكان برمّته.

---

(١) النازعات: ٥.

٧ ـ من النتائج الأخر التي تفيدها آية الاستخلاف أنّ هذه الخلافة هي سنخ مقام لا تتخلّله واسطة بين الله (جلّ جلاله) وخليفته بعكس النبوّة والرسالة.

٨ ـ من النتائج كذلك: أنّ لهذا الخليفة وجوداً ممتدّاً في المكان والزمان بحيث لا تقتصر خلافته على عصر دون آخر ولا تنحصر بمكان معيّن، بل هي دائمة مستمرّة. وهذا ما يمليه موقعه في نظام الخليقة وفاعليّته في الوجود. معنى ذلك أنّ هذا الجعل الخلافي الربّاني ليس أمراً آنياً مؤقّتاً يتعلّق بمقطع خاصّ من الزمان والمكان، بل هو سنّة وجودية ثابتة من سنن نظام التكوين التي تخرق حُجب الزمان والمكان لتشمل بمداها وحضورها الأزمنة جميعاً وكلّ الأمكنة، فالخليفة هذا هو حجّة الله في الوجود قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق كما في الحديث الشريف.

وما أروع نصّ الآلوسي البغدادي ـ الذي أودّ أن أكرّره ثانية ـ وهو يقول: «ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق هذا الإنسان العالم مات العالم لأنّه الروح الذي به قوامه، فهو العماد المعنوي للسماء، والدار الدُّنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه. ولمّا كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته، صحّت له الخلافة وتدبير العالم، والله سبحانه الفعّال لما يريد، ولا فاعل في الحقيقة سواه»[1].

٩ ـ انتهى علم الكلام في أبرز اتجاهاته القديمة والمعاصرة عند المسلمين إلى أنّ الخلافة هي رئاسة في الدين والدنيا أو هي نهوض بمهامّ المرجعيتين الدينية والسياسية ومتطلّباتها في الأمّة، بينما عمد البحث في واحد من نتائجه المهمّة بل الخطيرة إلى إعادة تشييد مفهوم الخلافة قرآنياً بما يتخطّى الموروث

(١) روح المعاني، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

الكلامي. فالخلافة أو الإمامة في ظلّ المفهوم القرآني هي خلافة أسمائية لها بُعد وجوديّ ودور تكوينيّ تنهض به، لهذا لا تقتصر مهامّها على الأمور الاعتبارية وحدها كالقيادة السياسية للأمّة وتبوّء المرجعية الدينيّة، بل لها دورها الوجودي في نظام التكوين الذي يعبّر عن حقيقتها وباطنها. هذه نقطة في البحث تستحقّ الكثير من الانتباه والتأمّل.

١٠ ـ في تحديد المصداق انطلق البحث قرآنيّاً ليأخذ من كتاب الله موقفه في أنّ المرسلين هم خير البشر والصفوة التي اصطفاها الله سبحانه لحمل رسالاته وتبليغ كلماته، وأولو العزم من الرُّسل خيرهم وأفضلهم، ونبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله خير المرسلين من أولي العزم، فضلاً عن غيرهم مطلقاً؛ للنصّ والإجماع معاً، فهو إذن المصداق الخارجي الأتمّ للخلافة الربّانية يتبعه بذلك حكماً وفعلاً أهل بيته عليهم السلام.

١١ ـ لكن لماذا هذا النسق الذي يكون فيه للخليفة ـ الإمام أو الإنسان الكامل كلّ هذا الدور في النظام الوجودي؟ مسألة أطلنا المكوث عندها وقدّم الكتاب لها أطروحتين في الجواب تنطلق الأولى من نظرية النظام الأحسن، وأنّ الله سبحانه خلق الوجود وأبدع نظامه على أحسن صورة وأتقنها، ومن مقتضيات هذا النظام الأحسن أن يتمّ تدبيره عبر نظام الأسباب والوسائط انتهاءً إلى الخليفة الذي يأتي في رأس هذا النظام، من دون أن يؤثّر ذلك في قدرته سبحانه لأنّ هذه الوسائط والأسباب لا تعمل مستقلّة ولا تفيض الآثار من عندها، بل هي مظاهر وتجلّيات وآيات لله (تقدّست أسماؤه) في أسمائه وصفاته.

أمّا الأطروحة الثانية فتنطلق من نظرية الفيض التي يتبنّاها الخطّ العرفاني وطائفة من الفلاسفة، وملخّصها أنّ موجودات عالم الإمكان بحاجة إلى وجود يكون واسطة بينها وبين المبدأ الأعلى في أخذ الفيض وما فيه قوامها

واستمرارها لعجزها عن أخذه مباشرة، بحكم عدم المسانخة أو المناسبة أو المشاكلة فيما بينها وبين المبدأ الأعلى لتكون بذلك العلّة في القابل لا في الفاعل. والخليفة أو الإنسان الكامل أو الإمام هو هذه الواسطة الذي يأخذ بيد ويعطي بالأخرى، ويستفيض من جهة ليفيض من الجهة الأخرى.

١٢ ـ المحور الروائي في البحث أشبع الدلالات القرآنية ذاتها بمزيد من البيان والتفصيل، فعزّز النتائج نفسها التي انتهى إليها البحث القرآني. والمدهش في البحث الروائي وضوحه ودلالته الصريحة على أنّ نبيّنا صلّى الله عليه وآله هو المخلوق الأوّل يتبعه أهل بيته، حيث تواردت على ذلك أحاديث ونصوص متظافرة من طرق الشيعة والسنّة معاً.

١٣ ـ أنهينا البحث بخاتمة منهجية تصلح في مفادها لإلقاء الضوء على منهج الكتاب بجزأيه في طبيعة القناعة التي يعبّر عنها في العلاقة ما بين التوحيد والإمامة. الأصل بين الاثنين هو التوحيد لا شكّ في ذلك ولا ريب، فالأصل هو معرفة الله (جلّت قدرته) والعبادة فرع المعرفة، والطريق إلى معرفة الله (جلّ جلاله) يمرّ عبر معرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا حيث لاسبيل إلى اكتناه ذاته تقدّست أسماؤه. وما دام البحث انتهى إلى أنّ النبيّ وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين هم المظاهر الأكمل لهذه الأسماء والصفات، فسيكون صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام هم السبيل إلى معرفة الله، وإلى التوحيد الحقّ، بل إلى كلّ كمال وعبادة وطاعة وقرب في الجانبين المعرفي والسلوكي.

على هذا ليست المسألة تضخيم الإمامة والغلوّ فيها أو الانتقاص من التوحيد وتقليل رصيده، فضلاً عن أن تكون الإمامة بديلاً للتوحيد، بل المسألة أن لا سبيل إلى معرفة الله ولا طريق لعبادته سبحانه والانقياد إليه والخضوع له إلاّ بمعرفة هؤلاء الكرام، ذلك «**أنّه مَن أتى البيوت من أبوابها**

اهتدى، ومن أخذ في غيرها سلك طريق الردى» كما في الحديث الشريف.

ومن يرمي هذا المنهج بتضخيم الإمامة إنّما يعيش مشكلة في التوحيد، إذ هو صغّر الله (جلّت قدرته) وقاسه على تصوّراته وما ينتجه عقله من أوهام ومن صفات المخلوقين. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم!

البحث الثامن

الصفات السلبية

أَلِفت الدراسات التوحيدية تقسيم الصفات الألوهية إلى ثبوتية وسلبية، والثبوتية إلى صفات ذاتية وفعلية كما مرّ معنا تفصيلاً في تضاعيف البحوث السابقة.

بعد أن غطّى الكتاب البحث في الصفات الثبوتية ذاتية وفعلية، صار من المناسب إعطاء فكرة عامّة وسريعة عن الصفات السلبية ومتابعة ذلك في إطار المحورين التاليين:

المحور الأوّل: تحديدات نظرية ومنهجية تشمل معنى الصفات السلبية والمقصود منها.

المحور الثاني: تطبيقات نقلية تهدف إلى إشباع المفهوم من خلال جولة في النصوص الروائية والأمثلة التي تحفّها.

المحور الأوّل: تحديدات نظرية

قد يعبّر عن الصفات الثبوتية التي تثبت لله سبحانه بالصفات الجمالية، على حين يُعبّر عن الصفات السلبية التي تُنزّه الذات الإلهية عن الاتّصاف بها بالصفات الجلالية أو التقديسية، وذلك في استيحاء يعود إلى قوله جلّ جلاله: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**﴾[1]، حيث يستفيد بعضهم بأنّ

(١) الرحمن: ٧٨.

«الإكرام» إشارة إلى الصفات الجمالية التي تكرّمت بها الذات الإلهية وتجمّلت بها، في حين أنّ «الجلال» هو ما جلّت ذاته المقدّسة وتنزّهت عن الاتصاف به(١).

أمّا القاعدة المنهجية في التعاطي مع الصفات السلبية فمرجعها في الحقيقة إلى القاعدة الأساسية التي تضبط الرؤية إلى الصفات الإيجابية، وذلك على نحو ما مرّ مفصّلاً في بحوث الكتاب. لقد مرَّ في تلك البحوث أنّه لا يمكن أن تُسلب الذات الإلهية عن أيّ وجود أو كمال وجوديّ، بل له (جلّ ثناؤه) من كلّ ذلك أشرفه وأسماه وأكمله بمقتضى القاعدة القرآنية التي يقرّرها قوله سبحانه: ﴿**اللهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾(٢)، فكلّ ما هو أحسن من وجود أو كمال وجوديّ فهو ثابت له سبحانه. فما في الوجود من كمال كالعلم والقدرة والحياة ونحوها ممّا تقدّم من الصفات الكمالية، فهو ثابت لله (جلّ وعلا) على نحو يليق بساحة قدسه وجماله، كما سلفت الإشارة تفصيلاً عند الحديث عن قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، مع ما حفّ ذلك من ضروب الاستدلال العقلي والنقلي.

في ضوء القاعدة هذه فإنّ كلّ ما يسلب عنه سبحانه من الصفات لا يمكن أن يرجع إلى وجود أو كمال وجوديّ، بل لابدّ أن يرجع إلى سلب وإلى عدم وإلى نقص. فنحن في سلب الصفات السلبية إنّما نسلب عنه سبحانه الأعدام والنقائص، وننزّه ذاته عن كلّ نقص وعيب. ومن الواضح أنّ مرجع سلب العدم إلى الإثبات وإلى الوجود. فحين نقول سلبت الجهل عن زيد فمعنى ذلك ولازمه إثبات العلم له، لأنّ الجهل هو عدم العلم، وسلب عدم العلم عن زيد يعني إثبات العلم له. على الغرار ذاته عندما تسلب عن الله

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص١١٨.
(٢) طه: ٨.

(جلّ جلاله) الصفات السلبية، ويقال مثلاً إنّ الله ليس بجسم، وإنّه لا مكان له ولا زمان، وإنّه ليس لله حدّ، ولا يحلّ في شيء ولا يحلّ فيه شيء، وإنّه (تقدّست أسماؤه) لا نِدَّ له ولا مثيل ونحو ذلك، فإنّ مرجع كلّ هذه إلى سلب نقص وسلب عدم وعيب، ومن ثمّ فهي ترتدّ إلى إثبات الوجود.

هذا المعنى يؤكّده الباحثون في الفكر التوحيدي على صعيد ما يقدّمونه من دراسات عقلية وفلسفية مختصّة. من ذلك ما يومئ إليه النصّ التالي: «ثمّ إنّ الصفة تنقسم انقساماً أوّلياً إلى ثبوتية تفيد معنىً إيجابيّاً كالعلم والقدرة، وسلبية تفيد معنىً سلبيّاً، ولا يكون إلاّ سلب سلبِ الكمال فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأنّ نفي النفي إثبات، كقولنا: من ليس بجاهل ومن ليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر. وأمّا سلب الكمال فقد اتّضح في المباحث السابقة أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى، فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتية»[1]. على أنّ قوله: «أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى» مردّه إلى قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

هذه التحديدات النظرية والمنهجية أشار إليها بعبارة مكثّفة النصّ التالي أيضاً: «الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تقديسيّة، وعبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾ فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت. والأولى سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى»[2]. المغزى الذي ينتهي إليه النصّ أنّ السلوب وإن تعدّدت فهي ترجع بأجمعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان وسلب الفقر،

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة ١٢، الفصل ٨، ص٢٨٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، الموقف الثاني، الفصل الأوّل، ص١١٨.

فإذا سلبنا الإمكان والفقر عن الله تعالى فقد أثبتنا له الغنى المطلق، وهو الغنيّ الحميد. أجل، تعدّدت الحيثيّات في الصفات السلبية، فنقول: إنّ الله سبحانه لا ندَّ له ولا ضدّ، ولا شريك له ولا مثيل، ولا مكان له ولا زمان، ومرجع ذلك إلى صفات إمكانية، وكلّ ما يتعلّق بالممكن من وجود أو كمال وجوديّ أو عدم فالله منزّه عنه.

حين ينسب العلم إلى زيد فهو كمال له، لكن نسبته إلى الله (تعالى) نقص، فالله منزّه عنه، لأنّ علم زيد إمكانيّ؛ علم فقير، بل هو عين الفقر، والله منزّه عنه. على هذا ستكون حصيلة القول بأنّ لله سبحانه صفات سلبية، أنّه منزّه عن صفات الإمكان وما يلحق الممكن من الصفات.

لهذا الفهم أساسه القرآني ومنطلقه الذي يؤطّره من كتاب الله، كما في قوله سبحانه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1]. فهذه الآية تصوغ قاعدة أساسية مفادها أنّ الله (جلّت قدرته) يسلب عن نفسه هذه الصفة الأصلية المتمثِّلة في أنّه لا يوجد له مثل. ربّما اتّضح الأساس أكثر بالعودة إلى بعض الرؤى التفسيرية، من ذلك ما كتبه الرازي في ظلّ الآية، حيث قوله: «احتجّ علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً مركّباً من الأعضاء والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسماً لكان مِثْلاً لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾»[2].

ممّن أشار للأساس ذاته الطباطبائي بقوله: «ثمّ إنّ من الضروري الثابت بالضرورة من الكتاب والسنّة أنّ الله سبحانه وتعالى لا يوصف بصفة الأجسام، ولا ينعت بنعوت الممكنات ممّا يقضي بالحدوث ويلازم الفقر

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) التفسير الكبير، ج٢٧، ص١٥٠.

والحاجة والنقص، فقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] إلى غير ذلك من الآيات، وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن. فما ورد من الآيات وظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى، ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنىً من المعاني لا ينافي صفاته العليا وأسماءه الحُسنى تبارك وتعالى»[٤].

المحور الثاني: تطبيقات روائية

الأساس الذي لحظناه في المحور الأوّل المتمثّل في أنّ المراد بالصفات السلبية هو إرجاعها بأجمعها إلى سلب العيب والنقص والعدم عنه سبحانه ممّا يشوب الممكنات، هذا الأساس سيشخص أمامنا بذاته حين نتأمّل النصوص الحديثيّة الروائية التي تحفّ الموضوع. فالمنطلق في هذه النصوص تنزيه الله (تقدّست أسماؤه) عن شوب الممكنات انطلاقاً من الأساس ذاته الذي اجتمع عليه البرهان والقرآن، وعبّر عنه القرآن بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. بمعنى أنّ العقل والنقل أو البرهان والبيان، يلتقيان عند أساس واحد في المسألة، كما يلتقي على الأساس نفسه القرآن والحديث، ليتحوّل ذلك إلى إطار تنزيهيّ ضخم ومكثّف يحيط الذات الإلهية، لكن مع فارق أنّ النصوص الروائية تبلغ المدى الأقصى في إشباع المسألة من جوانبها المتعدّدة وتستوفي أبعادها المختلفة عبر تطبيقات واسعة، كما توضح الأمثلة والنصوص التالية:

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) الزمر: ٦٢.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٣.

١ـ يقول الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**لا يقال كان بعد أن لم يكن فتجري عليه الصفات المحدثات، ولا يكون بينها وبينه فصل ولا له عليها فضل، فيستوي الصانع والمصنوع ويتكافأ المبتدَع والبديع**»[1].

ينطلق النصّ في تنزيه الله سبحانه من نفي صفات المخلوقات أو المصنوعات عنه ممّا يتساوق مع النقص والحاجة والفقر، وإلاّ إذا جرت عليه صفات الحدثان لا يمكن أن يكون هو الله الغني الذي ليس كمثله شيء.

٢ ـ عن الإمام الحسين قوله عليه السلام: «**ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلاّ بالتحقيق إيقاناً بالغيب، لأنّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد، ما تُصوّر في الأوهام فهو خلافه**»[2].

٣ ـ من النصوص التي تطرق على الوتر ذاته، ما جاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قوله عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**ولم تُحِط به الصفات فيكون بإدراكها إيّاه بالحدود متناهياً، وما زال ليس كمثله شيء عن صفة المخلوقين متعالياً**»[3].

٤ ـ كذلك ما جاء في كلام الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام في جواب من سأله: يابن رسول الله علّمني التوحيد، فكان ممّا قال في جوابه: «**وهو القديم وما سواه مخلوق محدَث، تعالى عن صفات المخلوقين علوّاً كبيراً**»[4].

---

(١) التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة، علي أنصاريان، طهران، ١٩٧٨، منشورات جهان، الخطبة ١٨٦ / ٢٢٨، ص٤٧.

(٢) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه وحقائقها وصفاتها ومعانيها، باب ٤، ح٣٠١ عن تحف العقول.

(٣) المصدر السابق، ح١٦، ص٢٧٥، والحديث عن توحيد الصدوق ونهج البلاغة، كما ذكره العيّاشي في تفسيره باختلاف في الألفاظ، كما توفّر على شرحه ابن ميثم في شروحه لنهج البلاغة.

(٤) المصدر السابق، ح٣، ص٢٩٦ والحديث في توحيد الصدوق.

٥ ـ في معناه ما جاء عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في حديث طويل عن التوحيد دارَ عند المأمون: «**ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه، فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه**»[١].

تنطلق هذه النصوص بأجمعها من الأساس القرآني المبين، الذي ينصّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، إذ هي تنفي عنه (جلّ جلاله) صفات المخلوقين والمحدثات التي تصاحب الممكنات. انطلاقاً من هذا الأساس وتأسيساً عليه تنعطف نصوص أهل البيت عليهم السلام إلى نفي الصفات السلبية عنه.

٦ ـ قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**ولا كفؤ له فيكافيه، ولا نظير له فيساويه**»[٢].

٧ ـ عن الإمام أمير المؤمنين قوله عليه السلام: «**لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان، ولا تخوّف من عواقب زمان، ولا استعانة على ندّ مثاور، ولا شريك مكاثر، ولا ضدّ منافر، ولكن خلائق مربوبون وعباد داخرون، لم يحلل في الأشياء فيقال: هو كائن، ولم يَنْأَ عنها فيقال: هو منها بائن**»[٣].

٨ ـ عن الإمام أمير المؤمنين أيضاً عندما قال له رجل بينما هو يخطب على المنبر بالكوفة: يا أمير المؤمنين صِف لنا ربّك تبارك وتعالى، لنزداد له حبّاً وبه معرفة، فنادى الإمام بالصلاة جامعة، وخطب خطبةً، منها قوله عليه السلام: «**فليس له مثل فيكون ما يخلق مشبّهاً به، وما زال عند أهل المعرفة به عن الأشباه**

---

(١) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه وحقائقها وصفاتها ومعانيها، باب ٤ ح٣ ص٢٣٠ وقد جاء ذكر الحديث في كتابي **التوحيد** و **عيون أخبار الرضا** عليه السلام.

(٢) بحار الأنوار، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه وحقائقها، باب ٤، ح٨، ص٢٥٥ والحديث في كتاب **الاحتجاج** أيضاً.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة٦٥، ص٩٦ والندّ المثاور: المواثب والمحارب، والشريك المكاثر: المفاخر بالكثرة أو المفاخر بالكِبْر والعظمة، على ما ذكره صبحي الصالح في شرحه.

والأضداد منزّهاً، كذب العادلون بالله إذ شبّهوه بمثل أصنافهم، وحلّوه حلية المخلوقين بأوهامهم، وجروه بتقدير منتج من خواطر هممهم، وقدّروه على الخلق المختلفة القوى بقرائح عقولهم»[١].

٩ ـ وفي خطبة الأشباح، وهي من جلائل خطب أمير المؤمنين عليه السلام، قوله: «**فأشهدُ أنّ من شبّهك بتباين أعضاء خلقتك، وتلاحم حقاق مفاصلهم المحتجبة لتدبير حكمتك، لم يعقد غيب ضميره على معرفتك، ولم يباشر قلبه اليقين بأنّه لا ندّ لك، وكأنّه لم يسمع تبرّؤ التابعين من المتبوعين إذ يقولون: ﴿تَاللهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**[٢] **! كذب العادلون بك إذ شبّهوك بأصنامهم، ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزّأُوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم، وقدّروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم. وأشهدُ أنّ من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر بما تنزّلت به محكمات آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيّناتك، وأنّك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهبّ فكرها مكيّفاً، ولا في رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرفاً»**[٣].

١٠ ـ جاء رجل إلى الإمام جعفر الصادق، فقال له: إنّ أساس الدين التوحيد والعدل، وعلمه كثير ولابدّ لعاقل منه، فاذكر ما يسهِّل الوقوف عليه ويتهيّأ حفظه، فأجابه الإمام بجملتين عمّا سأله عنه، فيها عن التوحيد قوله عليه السلام: «**أمّا التوحيد فأن لا تجوّز على ربّك ما جاز عليك**»[٤].

---

(١) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه، باب ٤، ح١٦، ص٢٧٥ وكذلك جاء في توحيد الصدوق.

(٢) الشعراء: ٩٧ ـ ٩٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٩١، ص١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤) بحار الأنوار، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه، الباب ٤، ح١٣، ص٢٦٤ والحديث =

١١ ـ عن أبي إسحاق السبيعي ، عن الحارث الأعور ، قال: خطب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام يوماً خطبة بعد العصر ، فعجب الناس من حسن صفته وما ذكر من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أوما حفظتها؟ قال: قد كتبتها، فأملاها علينا من كتابه... وفيها: **«الذي لم يولد فيكون في العزّ مشاركاً، ولم يلد فيكون موروثاً هالكاً، ولم تقع عليه الأوهام فتقدره شبحاً ماثلاً، ولم تدركه الأبصار بعد انتقاله حائلاً... الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدّمه زمان، ولم يتعاوره زيادة ولا نقصان، ولم يوصف بأين ولا بما ولا بمكان»**[١] .

١٢ ـ عن الإمام أبي عبدالله الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهما السلام، قال: **«أيّها الناس اتّقوا هؤلاء المارقة الذين يشبّهون الله بأنفسهم، يضاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، استخلص الوحدانية والجبروت، وأمضى المشية والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن، لا منازع له في شيء من أمره، ولا كفؤ له يعادله، ولا ضدّ له ينازعه، ولا سميّ له يشابهه، ولا مثل له يشاكله، لا تتداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث، ولا يقدر الواصفون كنه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته لأنّه ليس له في الأشياء عديل»**[٢] .

على هذا اتّفقت كلمة علماء المسلمين ـ إلاّ من شذّ وانحرف عن هذا الخطّ القرآني المبين ـ وأنّ الله (تقدّست أسماؤه) ليس كمثله شيء. هذه الحقيقة التي يصدح بها كتاب الله وأبانتها نصوص أئمّة أهل البيت وفي الطليعة الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، أثبتها البرهان العقلي أيضاً في مظانّه من البحوث

= مرويّ في التوحيد و معاني الأخبار.

(١) بحار الأنوار، ح١٤، ص٢٦٥ والحديث عن كتاب التوحيد للصدوق.

(٢) المصدر السابق، ح٢٩، ص٣٠١ والحديث عن تحف العقول.

التوحيدية.

ممّا نفته نصوص أئمّة أهل البيت من الصفات السلبية عن الله (جلّ جلاله) أنّه لا زمان له ولا مكان، ولا حركة ولا سكون ولا نقل ولا انتقال، ولا تغيّر ولا زوال ولا تبدّل من حال إلى حال، ولا هو حامل ولا محمول، ولا هو في جهة ولا محلّ ولا حالّ في غيره ولا متّحد معه. وعند التدبّر بهذه الصفات السلبية المنفية يلحظ أنّها ترجع إلى الأساس القرآني ذاته وإلى الإطار الفكري نفسه الذي أسّس له القرآن، بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

١٣ ـ وصف الشريف الرضي (٣٥٩ ـ ٤٠٤هـ) الخطبة (١٨٦) من خطب نهج البلاغة، بأنّها تجمع من أصول العلم في التوحيد ما لا تجمعه خطبة، وقد جاء فيها قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**ما وحّده من كيّفه، ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهّمه... لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات، سبق الأوقاتَ كونُه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه... ولا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه! إذن لتفاوتت ذاته، ولتجزّأ كنهه، ولامتنع من الأزل معناه ولكان له وراء إذ وُجد له أمام، ولالْتمس التمام إذ لزمه النقصان. وإذن لقامت آية المصنوع فيه، ولتحوّل دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه... الذي لايحول ولا يزول، ولا يجوز عليه الأفول، لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيصير محدوداً... ولا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل في الأحوال، ولا تبليه الليالي والأيّام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيريّة والأبعاض، ولا يقال له حدّ ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية، ولا أنّ الأشياء تحويه**

---

(١) الشورى: ١١.

فتقلّه أو تهويه، أو أنّ شيئاً يحمله فيميله أو يعدله، ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج... وأنّ الله سبحانه يعود بعد فناء الدُّنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات، وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلاّ الله الواحد القهّار الذي إليه مصير جميع الأمور»[١].

يحرص النصّ العلوي على أن ينفي عن الله (تقدّست أسماؤه) صفات المخلوقين وما يرتبط بهم من خِلال، مشيراً في بعضها لما يلزم ذلك من فساد من تفاوت الذات وتجزّؤ الكنه والتركيب، ممّا منشؤه الحاجة التي ترجع بدورها إلى الإمكان والفقر، والله (جلّت قدرته) هو الغني وليس كمثله شيء.

١٤ ـ أتى رسولَ الله صلّى الله عليه وآله يهوديٌّ يقال له «سبحت»، فقال له: يا محمّد جئت أسألك عن ربّك فإن أجبتني عمّا أسألك عنه وإلاّ رجعت، فقال له: **سلْ عمّا شئت**، فقال: أين ربّك؟ فقال: **هو في كلّ مكان** (في حديث آخر: **هو في كلّ مكان موجود بآياته)، وليس هو في شيء من المكان بمحدود**، قال: فكيف هو؟ فقال: **وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق، والله لا يوصف بخلقه!؟»**[٢].

١٥ ـ جاء حبر من الأحبار إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له: **ثكلتك أُمّك ومتى لم يكن حتّى يقال متى كان؟ كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كلّ غاية**، فقال: يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟ فقال: **ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمّد صلّى الله عليه وآله**». وروي أنّه

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٣ ـ ٢٧٦.

(٢) بحار الأنوار، ج٣، كتاب التوحيد، باب ١٤، ح٣٦، ص٣٣٢ وأصل الحديث عن كتاب التوحيد للصدوق.

سُئل عليه السلام: «أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟ فقال عليه السلام: **أين سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان**»[١].

١٦ ـ جاء في مسائل الجاثليق عالم النصارى للإمام أمير المؤمنين عليه السلام عند قدومه إلى المدينة بعد أن قُبض النبيّ صلّى الله عليه وآله، قال: «أخبرني عن ربّك أيحمل أو يُحمل؟ فقال عليّ عليه السلام: **إنّ ربّنا جلّ جلاله يَحمل ولا يُحمل**، قال النصراني: فكيف ذاك ونحن نجد في الإنجيل: ﴿**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ**﴾[٢]؟! فقال عليّ عليه السلام: **إنّ الملائكة تحمل العرش، وليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، ولكنّه شيء محدود مخلوق مدبّر، وربّك عزّ وجلّ مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء، وأمر الملائكة بحمله فهم يحملون العرش بما أقدرهم عليه**. قال النصرانيّ: صدقت رحمك الله»[٣].

١٧ ـ نقرأ في نصّ آخر أنّ بعض أحبار اليهود جاء إلى أبي بكر، فقال له: أنت خليفة نبيّ هذه الأمّة؟ فقال له: نعم، فقال: إنّا نجد في التوراة أنّ خلفاء الأنبياء أعلم أممهم، فأخبرني عن الله سبحانه أين هو في السماء أم في الأرض؟ فقال أبو بكر: هو في السماء على العرش، فقال اليهودي: فأرى الأرض خالية منه، وأراه على هذا القول في مكان دون مكان؟ فقال له أبو بكر: هذا كلام الزنادقة، اعزب عنّي وإلاّ قتلتك، فولّى الحبر متعجباً يستهزئ بالإسلام. فاستقبله أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: **يا يهودي قد عرفتُ ماسألت عنه وما أُجبت به، وإنّا نقول إن الله عزّ وجلّ أيّن الأين فلا أين له، وجلّ أن يحويه مكان، وهو في كلّ مكان، بغير مماسّة و لا مجاورة، يحيط علماً بما فيها، ولا يخلو شيء منها**

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، كتاب التوحيد، باب الكون والمكان، ح٥، ص٨٩.

(٢) الحاقة: ١٧.

(٣) التوحيد، الباب ٤٨، ح٣، ص٣١٦.

من تدبيره»[١].

١٨ ـ عن يونس بن ظبيان، قال: دخلت على الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، فقلت: يابن رسول الله إنّي دخلت على مالك وأصحابه فسمعت بعضهم يقول إن لله وجهاً كالوجوه، وبعضهم يقول: له يدان، واحتجّوا لذلك بقول الله تبارك وتعالى: ﴿بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾، وبعضهم يقول هو كالشابّ من أبناء ثلاثين سنة، فما عندك في هذا يابن رسول الله؟

قال : ـ وكان متّكئاً فاستوى جالساً ـ وقال : **اللّهم عفوك عفوك ، ثم قال: يا يونس من زعم أنّ لله وجهاً كالوجوه فقد أشرك، ومن زعم أنّ لله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله، فلا تقبلوا شهادته، ولا تأكلوا ذبيحته، تعالى الله عمّا يصفه المشبّهون بصفة المخلوقين، فوجه الله أنبياؤه وأولياؤه، وقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾ اليد القدرة، كقوله: ﴿وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ﴾. فمن زعم أنّ الله في شيء أو على شيء، أو يحول من شيء إلى شيء، أو يخلو منه شيء، أو يشتغل به شيء، فقد وصفه بصفة المخلوقين، والله خالق كلّ شيء لا يقاس بالقياس ولا يشبّه بالناس، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، قريب في بعده، بعيد في قربه، ذلك الله ربّنا، لا إله غيره، فمن أراد الله وأحبّه بهذه الصفة فهو من الموحّدين، ومن أحبّه بغير هذه الصفة فالله منه بريء، ونحن منه برآء»**[٢].

يلحظ في النصّ تكرّر القاعدة ذاتها التي تفيد أنّ المناط في الصفات السلبية هو تنزيه الله سبحانه عمّا يشوبه من صفات المخلوقين ومن أن تجري عليه خصائص المحدثات.

---

(١) بحار الأنوار، ج٤٠، أبواب كرائم خصاله، باب ٩٧، ح٢٢، ص٢٤٨ والحديث عن كتاب الإرشاد للشيخ المفيد.

(٢) بحار الأنوار، ج ٣، كتاب التوحيد، باب ١٣، ح ٢، ص ٢٨٧.

١٩ ـ عن سليمان بن مهران، قال: قلت لجعفر بن محمّد عليهما السلام: «هل يجوز أن نقول: إنّ الله عزّ وجلّ في مكان؟ فقال: **سبحان الله وتعالى عن ذلك، إنّه لو كان في مكان لكان محدثاً، لأنّ الكائن في مكان محتاج إلى المكان، والاحتياج من صفات المحدث لا من صفات القديم**»[1].

يعيد النصّ الكريم الصفات السلبية التي تُنفي عن الله (جلّت قدرته) الحاجة والفقر، فلو لم ينزّه عنها سبحانه وثبتت له للزم أن يكون محتاجاً، والاحتياج ينافي الوجوب والغنى بالذات الثابتين للذات الإلهية.

٢٠ ـ جاء في جواب الإمام جعفر الصادق عليه السلام على أسئلة عبد الكريم بن أبي العوجاء وشُبهه، ما نصّه: «فقال ابن أبي العوجاء: فهو في كلّ مكان أليس؟ إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض؟ وإذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: **إنّما وصفت المخلوق الذي إذا انتقل من مكان اشتغل به مكان، وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما حدث في المكان الذي كان فيه، فأمّا الله العظيم الشأن الملك الديّان فلا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان**»[2].

٢١ ـ عن أبي بصير، عن الإمام أبي عبدالله جعفر الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون والانتقال، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً**»[3].

---

(١) التوحيد، الباب ٢٨، ح١١، ص١٧٨؛ بحار الأنوار، ج٣، كتاب التوحيد، باب ١٤، ح٢٦، ص٣٢٧.

(٢) بحار الأنوار، ج٣، كتاب الوحيد، باب ٣، ح٧، ص٣٤ والحديث في أصله عن الاحتجاج للطبرسي.

(٣) المصدر السابق، باب ١٤، ح١، ص٣٠٩، والحديث عن أمالي الصدوق.

يؤشّر النصّ في قول الإمام عليه السلام: **(تَعالى عمّا يقولُ الظالمون عُلُوّاً كبيراً)** أنّ الظلم لا يرتبط ضرورة بالبُعد العملي وحسب، بل يمكن أن يكون البُعد العلمي من مصاديقه أيضاً. فإذا ما اختلّت البُنى العقيدية عند الإنسان واضطرب توحيده، ولم تنتظم عقائده في النبوّة والرسالة والإمامة والولاية في إطار صحيح ولم يؤمن بالمعاد على وجهه السليم فسيكون أيضاً مصداقاً للظالمين ويدخل في مفاد النصّ: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً**﴾[1]، وسيصير إلى منقلب صعب وشاقّ: ﴿**وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَب يَنقَلِبُونَ**﴾[2].

على أنّ المسألة تتخطّى هذه التخوم إلى ما هو أخطر، إذ تترتّب على الاختلالات العقيدية آثار تكوينيّة، فإذا قصر الإنسان في إصابة المعتقد الحقّ وبلوغه، فضلاً عن التقصير بالعمل به فإنّ هناك آثاراً تكوينيّة تترتّب عليه، تنتج عن الاضطراب العقيدي.

٢٢ ـ عن يونس بن عبد الرحمن، قال: «قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: لأي علّة عرج الله بنبيّه صلّى الله عليه وآله إلى السماء، ومنها إلى سدرة المنتهى، ومنها إلى حُجب النور وخاطبه وناجاه هناك والله لايوصف بمكان؟ فقال عليه السلام: **إنّ الله لا يوصف بمكان ولا يجري عليه زمان، ولكنّه عزّ وجلّ أراد أن يشرّف به ملائكته وسكّان سماواته ويكرمهم بمشاهدته، ويريه من عجائب عظمته ما يُخبر به بعد هبوطه، وليس ذلك على ما يقوله المشبّهون سبحان الله وتعالى عمّا يصفون**»[3].

---

(١) الإسراء: ٤٣.

(٢) الشعراء: ٢٢٧.

(٣) بحار الأنوار، ج٣، كتاب التوحيد، باب ١٤، ح١٠، ص٣١٥ والحديث في كتابَي: علل الشرائع، و التوحيد.

في النصّ إشارة واضحة إلى مكانة النبيّ الأقدس صلّى الله عليه وآله ومنزلته السامية بين مخلوقات عالم الإمكان، حتّى أنّ الله سبحانه أراد أن يشرّف به ملائكته ويكرم سكّان السماوات بمشاهدته.

٢٣ ـ دخل أبو قرّة المحدّث على الإمام أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام فسأله عن الحلال والحرام، ثمّ قال له: «أفتقرّ أنّ الله محمول؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: **كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ، والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة، وكذلك قول القائل فوق وتحت وأعلى وأسفل، وقد قال الله: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[1] ولم يقل في كتبه إنّه المحمول بل قال إنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله ولم يُسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول،** قال أبو قرّة: فإنّه قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[2] وقال: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾[3]، فقال أبو الحسن عليه السلام: **العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شيء، ثمّ أضاف الحمل إلى غيره خلق من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه... والله على العرش استوى كما قال، والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم على كلّ نفس وفوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء، ولا يقال محمول ولا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللفظ والمعنى،** قال أبو قرّة: فتكذّب بالرواية التي جاءت أنّ الله إذا غضب إنّما يعرف غضبه أنّ الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخرّون سجّداً فإذا ذهب الغضب خفّ ورجعوا إلى مواقفهم؟

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) الحاقّة: ١٧.

(٣) غافر: ٧.

فقال أبو الحسن عليه السلام: **أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟ وهو في صفتك لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه، كيف تجترئ أن تصف ربّك بالتغيير من حال إلى حال، وأنّه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟! سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين، ولم يتغيّر مع المتغيّرين، ولم يتبدّل مع المتبدِّلين، ومن دونه في يده وتدبيره، وكلّهم محتاج وهو غنيّ عمّن سواه»**[(١)].

يلحظ أنّ النصّ الكريم نفى صفة الحمل عن الله (جلّت قدرته) لأنّها ترجع إلى صفات المخلوقين، وإلى الحاجة وإلى الفقر، كما ترجع إلى صفات المحدثات وإلى الإمكان ممّا ينافي الوجوب والغنى.

٢٤ ـ عن المفضل بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من زعم أنّ الله في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك، لو كان عزّ وجلّ على شيء لكان محمولاً، ولو كان في شيء لكان محصوراً، ولو كان من شيء لكان محدَثاً**»[(٢)].

تبقى هناك نقطة ترتبط بحالة عبادية تتمثّل برفع اليدين إلى السماء حال الدُّعاء، إذ ورد في ذلك أحاديث كثيرة منها، في «عدّة الداعي» عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «**ما بسط عبد يده إلى الله عزّ وجلّ إلاّ استحيى الله أن يردّها صفراً حتّى يجعل فيها من فضله ورحمته ما يشاء، فإذا دعا أحدكم فلا يردّ يده حتّى يمسح بها على رأسه ووجهه**» وفي خبر آخر: **على وجهه وصدره**[(٣)].

هذا المعنى وما يقرب منه ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في ثماني روايات

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب العرش والكرسي، ح٢، ص١٣٠.

(٢) بحار الأنوار، ج٣، كتاب التوحيد، باب ١٤، ح٢٥، ص٣٢٦ ومصدر الحديث عن التوحيد للصدوق.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج٢، البحث التفسيري والروائي الذي ساقه في ظلّ الآية ١٨٦ من سورة البقرة، ص٣٨.

ذكرها السيوطي في «الدرّ المنثور» عن عدّة من الصحابة كسلمان وجابر وعبدالله بن عمر وأنس بن مالك وابن أبي مغيث. والنقطة التي نعنيها أنّه ربّما أنكر بعضهم رفع اليدين في الدّعاء إلى السماء معلّلاً إنكاره بالتجسيم، وأنّ الله في كلّ مكان، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل وريده!

الحقيقة أنّ الأمر سواء بالنسبة إلى الله (جلّ جلاله) في علمه وقدرته وإحاطته، فكيفما كانت حال الداعي رفع يديه إلى السماء أو خفضها إلى الأرض فلا يختلف الأمر من حيث علم الله وقدرته وإحاطته، فهو سبحانه: ﴿مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[1]، لكن غاية ما هناك أنّه سبحانه أمر عباده برفع أيديهم إلى السماء وتعبّدهم بهذه الحالة من الأداء التي وصفها صاحب «عدّة الداعي» بقوله: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان يرفع يديه إذا ابتهل ودعا كما يستطعم المسكين.

على أنّ المسألة لا تقتصر على الدّعاء وحده بل تمتدّ لتشمل جميع العبادات البدنية، وبحسب تعبير الطباطبائي: «فإنّ حقيقة جميع العبادات البدنية هي تنزيل المعنى القلبي والتوجّه الباطني إلى موطن الصورة، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادّة في قالب التجسّم، كما هو ظاهر في الصلاة والصوم والحجّ وغير ذلك وأجزائها وشرائطها. ولولا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنية ومنها الدُّعاء، وهو تمثيل التوجّه القلبي والمسألة الباطنية بمثل السؤال الذي نعهده فيما بيننا من سؤال الفقير المسكين الداني من الغني المتعزّز العالي حيث يرفع يديه بالبسط، ويسأل حاجته بالذلّة والضراعة»[2] كما مرّ في وصف حال رسول الله صلّى الله عليه وآله عند دعائه وتضرّعه وسؤاله ربّه.

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨.

الخلاصة

١ ـ دأب الفكر التوحيدي على تقسيم الصفات الألوهية إلى ثبوتية وسلبية، والثبوتية إلى ذاتية وفعلية، والبحث في هذا الفصل يدور حول الصفات السلبية.

٢ ـ ترجع الصفات السلبية في حقيقتها إلى الصفات الإيجابية، وذلك على وفق مبدأ أنّ لله الأسماء الحسنى وأنّ له من كلّ كمال أحسنه وأشرفه وأسماه وأكمله وبما يليق بساحة قدسه على ما تفيده قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء. على هذا فإنّ سلب الصفات السلبية عنه هو في الواقع تنزيه من النقائص والأعدام والمحدّدات وغير ذلك من صفات الممكنات، فنفي الجهل عنه مرجعه إلى إثبات العلم وهكذا.

٣ ـ مهما تعدّدت السلوب وتنوّعت الصفات السلبية فإنّ مرجعها إلى سلب الإمكان عنه وسلب الفقر والاحتياج.

٤ ـ يؤسّس هذا الفهم لنفسه على أساس قرآنيّ مكين يؤطّره وينطلق منه، يتمثّل بقوله سبحانه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1]، وقوله: ﴿**وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ**﴾[2]. فعلى هذا الأساس تنفى عنه (جلّ جلاله) صفات المخلوقين، والأفعال الحادثة وطوارق الحدثان وما إلى ذلك ممّا ينافي صفاته العليا وأسماءه الحُسنى تبارك وتعالى.

٥ ـ يلتقي العقل والنقل أو البرهان والبيان (البيان: القرآن والسنّة) على الأساس نفسه المتمثّل بتنزيهه سبحانه عن شوب الممكنات وصفات النقص والفقر والحاجة والعدم، ليؤلّفا معاً رؤية متكاملة مكينة حول الموضوع.

٦ ـ استند العمل في هذا البحث إلى محورين متكاملين نهض الأوّل

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) فاطر: ١٥.

بتحديد بعض الأطر المنهجية والموضوعية، بينما توفّر المحور الثاني ـ الروائي ـ بإشباع الموضوع وإغنائه بالبيانات التفصيليّة الوافية، وقد جاءت النصوص الروائية غاية في الوضوح واستخدام مبادئ الاستدلال ممّا أغنى عن اللجوء إلى تخصيص بحثٍ عقليّ مستقلّ للموضوع.

البحث التاسع
الرؤية

تحسن الإشارة بدءاً إلى أنّ بحث الرؤية يدخل منهجياً في نطاق الصفات السلبية، لكن تمّ فصله عنها والتعاطي معه على نحو مستقلّ بحكم الجدال الكبير الذي أحاطه والاختلاف الكثير الذي نشأ بين المسلمين من حول هذا الموضوع على مرّ التأريخ الإسلامي.

هناك نقطة أخرى حَريّة بالانتباه تتمثّل في طبيعة الاختلاف الذي يُحيط المسألة، فالاختلاف فيها في الحقيقة هو اختلافان، يتمثّل الأوّل في طبيعة المواقف التي اتّخذتها الاتجاهات الإسلامية حيال الرؤية البصرية وفيما إذا كان يمكن رؤية الله بهذه العين المادّية على غرار رؤية بقيّة الأشياء أم لا. وهذا هو المشهور في مسألة الرؤية.

ثمّ إلى جوار ذلك اختلاف آخر يتمثّل بالرؤية القلبية، فصحيح أنّ الله سبحانه لا يرى بالعين، ولكن أليس هناك سبيل إلى رؤيته بالقلب وبحقائق الإيمان؟ وقع الاختلاف في هذه المسألة أيضاً، حيث انطلق من تحديد المراد بالرؤية القلبية والمقصود منها حصراً وامتدّ للتساؤل عن إمكانها وما يلحق ذلك من أمور تفصيليّة افترقت من حولها الآراء وتشعّبت[1].

---

(١) أثار موضوع الرؤية القلبية جدلاً واسعاً بين من يتبنّاه ومن يرفضه، كما يمكن ملاحظة بعض ما يرتبط به في بحوث العرفان النظري. لكن كإشارة أوّلية يُلحظ: **هداية الأُمّة إلى معارف الأئمّة**، محمّد جواد الخراساني المتوفّى ١٣٩٧هـ، مؤسسة البعثة، ١٤١٦هـ، ص٢٤٠ فما بعد خاصّة ص٢٧٣ حيث يأخذ المؤلّف موقفاً مناهضاً للرؤية القلبية، كما ينظر أيضاً: **الإلهيات**، ج١، ص٤٦٩ فما بعد.

يدور البحث في هذا الفصل إزاء النقطة الأولى التي تتمركز حول الرؤية البصرية وما أثير حولها من اختلافات دون الولوج بالقسم الثاني وما اكتنفه من آراء وأفكار.

محاور البحث

١ ـ الأقوال في المسألة.
٢ ـ الدليل القرآني والروائي.
٣ ـ الدليل العقلي.

١ ـ الأقوال في المسألة

إذا استثنينا بعض الاتجاهات الضيّقة والشاذّة فيكاد أن يكون هناك إجماع بين المسلمين على امتناع الرؤية، ومع ذلك فإنّ هذا الإجماع الأكثري لم يمنع منتحلي الرؤية من عرض نظريتهم وسوق الأدلّة عليها نقلاً وعقلاً ومعارضة الآخرين لهم؛ الأمر الذي أدّى إلى تضخّم البحث حول المسألة، وانثيالها على تشقيقات واسعة من قبيل: أ يقتصر امتناع الرؤية على الدُّنيا أم يشمل البرزخ والآخرة أيضاً؟ ذلك أنّ طائفة ذهبت إلى امتناع الرؤية في الدُّنيا إلاّ أنّها قالت بإمكانها في البرزخ والآخرة.

يلحظ أنّ السياق الذي اعتمدناه في البحث سيعفينا من متابعة تفاصيل المسألة والانجرار وراء تشقيقاتها، فحيث سيجعل النقل كلمته الفصل في امتناع الرؤية دنياً وآخرة يعضده في ذلك البرهان والدليل العقلي، فلا معنى للكلام في التفصيلات والمسائل الفرعية. أجل، لو كان للعقل والنقل موقف غير هذا؛ ولو ذهبا إلى إمكان الرؤية لكان من المنطقي معالجة فروع المسألة وما يترتّب على ذلك من تفاصيل، أمّا مع اجتماعهما على الامتناع فيكفينا متابعة الموضوع في إطار معالجة عامّة تقتصر على رؤوس النقاط دون التفاصيل.

بشأن الأقوال في المسألة وموقف الاتجاهات الإسلامية منها، نكتفي باثنين منها، الأوّل: هو ما ذكره الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) في كتابه المعروف «أوائل المقالات» حيث سجّل نصّاً: «أقول: إنّه لا يصحّ رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمّة الهدى من آل محمّد صلّى الله عليه وآله، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامّة متكلِّميهم إلاّ من شذّ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار، والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك، وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث، ويخالف فيه المشبّهة وإخوانهم من أصحاب الصفات»[1].

ممّن لخّص اتجاهات الأمّة وأقوال رموزها المذهبية والكلامية في الرؤية الشيخ المجلسي (ت: ١١١١هـ) بقوله: «اعلم أنّ الأمّة اختلفوا في رؤية الله تعالى على أقوال، فذهبت الإمامية والمعتزلة إلى امتناعها مطلقاً، وذهبت المشبّهة[2]

---

(١) **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، مكتبة الداوري، ص٦٢ـ ٦٣. يعقب مؤلّف «صراط الحقّ» على قول المفيد (وعليه جمهور أهل الإمامة وعامّة متكلّميهم! إلاّ من شذّ منهم) بقوله: «ولعلّ مراده من الشاذّ هو أحمد بن محمّد بن نوح السيرافي كما ذكره الشيخ الطوسي قدس سره في فهرسته، وقال: إنّه ثقة في روايته غير أنّه حُكي عنه مذاهب فاسدة في الأصول، مثل القول بالرؤية وغيرها، انتهى. لكن التعبير بالحكاية يدلّ على عدم ثبوت هذه النسبة إليه». **صراط الحقّ**، ج٢، ص١٨.

لايخفى أنّ ثمّة من سعى إلى إلصاق تهمة الرؤية بالمتكلّم المعروف هشام بن الحكم، وواضح أنّ إيحاءات السياسة والصراعات المذهبية والموقع الكلامي الذي احتلّه هشام في عصر الإمام الصادق عليه السلام كلّها أسباب تعاضدت في نسج هذه التهمة.

(٢) اعلم أنّ المشبّهة صنفان: صنف شبّهوا ذات الباري سبحانه بذات غيره، وصنف شبّهوا صفاته بصفات غيره. فمن الأوّل جماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرّحوا بالتشبيه مثل مضر وكهمش وأحمد الجهيمي وغيرهم من أهل السنّة، قالوا معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض إمّا روحانية أو جسمانية، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكّن، وأجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة =

والكراميّة[١] إلى جواز رؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه تعالى عندهم جسماً. وذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤيته تعالى منزّهاً عن المقابلة والجهة والمكان[٢]!

قال الآبي في كتاب «إكمال الإكمال» ناقلاً عن بعض علمائهم: إنّ رؤية الله تعالى جائزة في الدُّنيا عقلاً، واختلف في وقوعها وفي أنّه هل رآه النبيّ صلّى الله عليه وآله ليلة الإسراء؟ فأنكرته عائشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلِّمين، وأثبت ذلك ابن عبّاس[٣]، وقال: إنّ الله اختصّه بالرؤية، وموسى

= وأنّ المخلصين من المسلمين يعانقونه في الدُّنيا والاخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الاخلاص والاتحاد المحض، وحُكي عن داود الجورابي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك.

قال الشهرستاني: ونسب إلى الحنابلة أنّهم مشاركون معهم في بعض الشبهات.

أقول: ومنهم الكرامية والبيانية والمغيرية والمنصورية والخطابية والحلولية والاتّحادية، يطول ذكرهم وبيان معتقداتهم فمن شاء فليطلب من المعاجم.

ومن الصنف الثاني المعتزلة والبصرية والكرامية الذين زعموا أنّ إرادته تعالى من جنس إرادتنا، وغيرهما ممّن يعتقدون بأنّ صفاته كصفاتنا زائدة على وجوده تعالى. ينظر: بحار الأنوار، ج٤، ص٦٠ هامش المحقّق.

(١) أصحاب أبي عبدالله محمّد بن الكرام المتوفّى سنة ٢٥٥هـ، له ولأصحابه مقالات زائفة خرافية في التشبيه، قال الشهرستاني: وهم طوائف يبلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة وأصولها ستّة: العابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية والهيصمية. ينظر: بحار الأنوار، ج٤، ص٦٠ هامش المحقّق.

(٢) إذا لم يكن للشيء مكان ولا جهة ولا يقابل فكيف يرى؟ وهل من المعقول أن تمكن رؤيته؟

(٣) الصحيح من مذهب ابن عبّاس أنّه كان ممّن يقول بعدم جواز رؤيته سبحانه بالبصر، وكان يثبت الرؤية بالفؤاد، يدلّ على ذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه (ج١، ص١٠٩) بطريقَيْه عن أبي العالية، عن ابن عبّاس، قال: (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى... وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى) قال: رآه بفؤاده مرّتين. ينظر: بحار الأنوار، ج٤، ص٦١ هامش المحقّق. =

بالكلام، وإبراهيم بالخلّة، وأخذ به جماعة من السلف، والأشعري في جماعة من أصحابه وابن حنبل، وكان الحسن يُقسم لقد رآه، وتوقّف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدُّنيا. وأمّا رؤيته في الآخرة فجائزة عقلاً وأجمع على وقوعها أهل السنّة، وأحالها المعتزلة والمرجئة والخوارج، والفرق بين الدُّنيا والآخرة أنّ القوى والإدراكات ضعيفة في الدُّنيا حتّى إذا كانوا في الآخرة وخلقهم للبقاء قوي إدراكهم فأطاقوا رؤيته. انتهى كلامه.

وقد عرفت ممّا مرّ أنّ استحالة ذلك مطلقاً هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام وعليه إجماع الشيعة باتّفاق المخالف والمؤالف، وقد دلّت عليه الآيات الكريمة وأقيمت عليه البراهين الجلية»[1].

٢ـ الدليل النقلي

أ: آية لا تدركه الأبصار

تظافر الدليل النقلي قرآناً وسنّة على إثبات امتناع الرؤية وعدم إمكانها سواءفي الدُّنيا أو في البرزخ والآخرة. من ذلك قوله سبحانه: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ**﴾[2]. قال الراغب في «المفردات»: «البصر يقال للجارحة الناظرة نحو قوله تعالى: ﴿**كَلَمْحِ الْبَصَرِ**﴾، ﴿**وَإِذْ زَاغَتْ الأَبْصَارُ**﴾... وقوله عزّ وجلّ: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ حمله كثير من المسلمين على الجارحة، وقيل: ذلك

= أقول: بصرف النظر عن الرؤية القلبية أو الفؤادية، من البعيد أن ينزلق ابن عبّاس، وهو الذي تربّى في كنف الإمام أمير المؤمنين، وشاع وصفه بحبر الأمّة إلى مثل مزلق الرؤية البصرية مع ما يلحق ذلك من تبعات مدمِّرة على بنية التوحيد.

(١) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، باب نفي الرؤية، ص٥٩ ـ ٦١.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام كما قال أمير المؤمنين رضي الله عنه: التوحيد أن لا تتوهّمه، وقال: كلّ ما أدركته فهو غيره. والباصرة عبارة عن الجارحة الناظرة، يقال: رأيته لمحاً باصراً أي ناظراً بتحديق»[1].

تعود أهمّية التمييز الذي ساقه الراغب وغيره بين الإدراك والبصر إلى مسألة شائكة أخرى ترتبط بالموضوع. فقد استند إليه بعض من قال بجواز الرؤية وإمكانها، مستدلاًّ على أنّ ما تنفيه الآية هو الإدراك، والإدراك شيء والبصر أو الرؤية شيء آخر، بيدَ أنّ هناك من الشواهد القويّة والقرائن القطعية ما يثبت عدم صحّة هذا التفسير، يأتي في طليعتها بعض ما جاء عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام فيما ذكروه من أنّ المقصود بـ «لا تدركه الأبصار» لا تراه الأبصار، وقد مرَّ علينا نصّ الشيخ المفيد من أنّ الروايات تواترت عن أئمّة الهدى في هذا المضمار، وهم عدل القرآن والأَوْلى بتفسيره.

من المقاربات التفسيرية التي ذكرها المفسّرون في الاستدلال بالآية الكريمة على نفي الرؤية، قول الآلوسي تقريراً لرأي المعتزلة: «إنّ الإدراك المضاف إلى الأبصار إنّما هو الرؤية، ولا فرق بين أدركته ببصري ورأيته إلاّ في اللفظ أو هما متلازمان لا يصحّ نفي أحدهما مع إثبات الآخر، فلا يجوز رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه، فالآية نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات، لأنّ قولك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلابدّ أن يفيده ما يقابله، فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدُّنيا ولا في الآخرة لما ذكر، ولأنّه تعالى تمدّح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح، وما كان من الصفات عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه، فظهر أنّه يمتنع رؤيته سبحانه»[2].

---

(١) المفردات في غريب القرآن، مادّة بصر، ص٤٩.

(٢) روح المعاني، ج٧ ص٢٤٥. هذا الكلام لم يعجب الآلوسي فردّ عليه واستفاض في =

الحديث الشريف

هناك حشد من النصوص الروائية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تؤكّد عدم إمكان الرؤية البصرية وأنّها لا يمكن أن تنال الحقّ سبحانه، نشير لطرف منها فيما يلي:

١ ـ عن الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**وكلّت عن إدراكه طروف العيون**»(١).

٢ ـ عن الإمام أمير المؤمنين أيضاً في مواضع متعدّدة من «نهج البلاغة» قوله عليه السلام: «**هو الله الحقّ المبين، أحقّ وأبين ممّا تراه العيون**»(٢)، وقوله في وصيّته للإمام الحسن عليه السلام: «**عظم عن أن تثبت ربوبيّته بإحاطة قلب أو بصر**»(٣)، كما قوله أيضاً: «**لم تَرَكَ العيون فتخبر عنك، بل كنت قبل الواصفين من خلقك**»(٤).

٣ ـ عن محمّد بن زيد قال: جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد، فأملى عَليّ: «**الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً، ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع... لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، وكلّت دونه الأبصار**»(٥).

= مناقشته، من دون أن أتبيَّن موقفه من الرؤية تحديداً وفيما إذا كان من القائلين بإمكانها في الآخرة دون الدُّنيا أم ماذا؟

(١) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، باب ٤، ج١٤، ص٢٦٦ ومصدر الحديث عن كتاب التوحيد للصدوق.

(٢) المصدر السابق، ح٤٢، ص٣١٧.

(٣) المصدر السابق، ح٤١، ص٣١٧.

(٤) المصدر السابق، ح٤٣، ص٣١٨.

(٥) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، الباب ٤، ح١١، ص٢٦٣ عن علل الشرائع.

٤ ـ عن الإمام الحسين عليه السلام: «**بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**»[1] وفيه إشارة إلى الآية (١٠٣) من سورة الأنعام التي يستدلّ بها على امتناع الرؤية.

٥ ـ عن الثمالي، عن عليّ بن الحسين عليهما السلام قال: «سمعته يقول: **لا يوصف الله بمحكم وحيه، عظم ربّنا عن الصفة، وكيف يوصف من لا يحدّ، وهو يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير**»[2] فيه إشارة إلى الآية الكريمة أيضاً.

٦ ـ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله عظيم رفيع لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كنه عظمته، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير... فالله تبارك وتعالى داخل في كلّ مكان، وخارج من كلّ شيء، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، لا إله إلاّ هو العليّ العظيم وهو اللطيف الخبير**»[3].

٧ ـ عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام عندما سأله ابن أبي عمير أن يعلّمه التوحيد، فكان ممّا أجابه به، قوله: «**وأنّه لا تقدّره العقول، ولا تقع عليه الأوهام، ولا تحيط به الأقطار، ولا يحويه مكان، ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير**»[4].

٨ ـ عن عمرو بن محمّد بن صعصعة بن صوحان، قال: حدّثني أبي، عن أبي المعتمر مسلم بن أوس، قال: «حضرت مجلس عليّ عليه السلام في جامع

---

(١) المصدر السابق، ح٢٩، ص٣٠١ والحديث عن تحف العقول .

(٢) بحار الأنوار، ج٣، كتاب التوحيد، باب ١٣، ح٤٧، ص٣٠٨ والحديث عن تفسير العيّاشي.

(٣) بحار الأنوار، ج٤، كتاب التوحيد، باب ٤، ح٢٦، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨ والحديث عن كتاب التوحيد.

(٤) المصدر السابق، ح٢٣، ص٢٩٦ والحديث عن كتاب التوحيد.

الكوفة فقام إليه رجل مصفرّ اللون كأنّه من متهوّدة اليمن، فقال: يا أمير المؤمنين صِف لنا خالقك وانعته لنا كأنّا نراه وننظر إليه، فسبّح عليّ عليه السلام ربّه وعظّمه عزّ وجلّ، وقال: **الحمد لله الذي هو أوّل لا بديء ممّا، ولا باطن فيها، ولا يزال مهما، ولا ممازج مع ما، ولا خيال وهماً، ليس بشبح فيُرى، ولا بجسم فيتجزّا، ولا بذي غاية فيتناهى، ولا بمحدث فيُبصر، ولا بمستتر فيكشف... البعيد عن حدس القلوب، المتعالي عن الأشباه والضروب، الوتر علاّم الغيوب، فمعاني الخلق عنه منفية، وسرائرهم عليه غير خفية، المعروف بغير كيفيّة، لا يُدرك بالحواس، ولا يُقاس بالناس، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيطه الأفكار، ولا تقدره العقول، ولا تقع عليه الأوهام، فكلّما قدّره عقل أو عرف له مثل فهو محدود، وكيف يوصف بالأشباح ويُنعت بالألسن الفصاح من لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن**»[1] إلى آخر الخطبة وهي طويلة متعدّدة المضامين متنوّعة الأغراض.

هذا النصّ للإمام أمير المؤمنين وغيره ممّا يأتي عن أئمّة أهل البيت لا يكتفي بنفي الرؤية وإبطالها وحسب، بل يدحض أوهام العقول وأفكارها وما تنحته على هذا الصعيد. كما أنّه يستند في بعض ما ينفيه إلى أنّ هذه الصفات والأمور المنفية هي من نعوت المحدثات وصفات الممكنات وخصائص المخلوقين، وذلك كلّه لا يتعلّق به سبحانه لا تناله العقول ولا تُدركه الأفكار ولا تحيط به الأوهام.

٩ ـ في الاتجاه ذاته الذي يتخطّى نفي الإبصار إلى نفي الأوهام جاء عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: **﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾** قوله: «**لا تدركه أوهام القلوب فكيف تدركه أبصار العيون**»[2].

---

(١) المصدر السابق، ح٢٢، ص٢٩٤، عن كتاب التوحيد.

(٢) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية، ح١١، ص٩٩.

١٠ ـ عن أبي هاشم الجعفري، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ﴿لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ فقال: **يا أبا هاشم أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون، أنت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تدركها ببصرك، فأوهام القلوب لاتدركه فكيف أبصار العيون؟**»[١].

١١ ـ عن أبي هاشم الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الله عزّ وجلّ هل يوصف (أي: هل يوصف بأنّه مرئيّ)؟ فقال: **أما تقرأ القرآن؟** قلت: بلى، قال: **أما تقرأ قوله عزّ وجلّ: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾؟** قلت: بلى، قال: **فتعرفون الأبصار؟** قلت: بلى، قال: **وما هي؟** قلت: أبصار العيون، فقال: **إنّ أوهام القلوب أكثر من أبصار العيون فهو لا تدركه الأوهام، وهو يدرك الأوهام**»[٢].

تومئ النصوص إلى أنّ دائرة الوهم عند الإنسان تتخطّى في مداها دائرة الأبصار، ومع ذلك فهي أعجز من أن تدركه سبحانه، فكيف بالرؤية البصرية؟ ولا يخفى أنّ بعضها يفسّر «الأبصار» بـ «القلوب» التي تعجز بدورها عن نيل الله سبحانه وإدراكه بالأوهام. من ذلك أيضاً ما عن ذي الرياستين: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أخبرني عمّا اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال بعضهم: لا يرى؟ فقال: **يا أبا العبّاس من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله، قال الله: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ هذه الأبصار ليست هي إلأعين إنّما هي الأبصار التي في القلوب، لا تقع عليه الأوهام ولا يُدْرك كيف هو**»[٣].

---

(١) التوحيد، باب ٨، ح١٢، ص١١٣.

(٢) التوحيد، باب ٨، ح١١، ص١١٢ ـ ١١٣.

(٣) بحار الأنوار، ج٤، باب نفي الرؤية، ح٣١، ص٥٣ ومصدر الحديث تفسير العيّاشي.

عند هذا المنعطف نستعيد ما ذهب إليه الراغب من توزيع معنى «لا تدركه الأبصار» في الآية (١٠٣) من سورة «الأنعام» إلى الجارحة بمعنى العين وإلى الأوهام والأفهام، وهو يقول: «وقوله عزّ وجلّ: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ حمله كثير من المسلمين على الجارحة، وقيل ذلك إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام كما قال أمير المؤمنين رضي الله عنه: التوحيد أن لا تتوهّمه، وقال: كلّ ما أدركته فهو غيره»[١].

ب: آية لا يحيطون به علماً

سجّل البحث الروائي منطلقاً آخر لدحض الرؤية وامتناعها صدر فيه من قوله سبحانه: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[٢] كما تشير لذلك النصوص التالية:

١ ـ عن صفوان بن يحيى، قال: «سألني أبو قرّة المحدّث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذِنَ لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قرّة: إنّا روينا أنّ الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيّين فقسم الكلام لموسى ولمحمّد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: **فمن المبلّغ عن الله إلى الثقلين من الجنّ والإنس:** ﴿**لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[٣] ﴿**وَلايُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[٤] و﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[٥] **أليس محمّد؟** قال: بلى، قال: **كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله، وأنّه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول:** ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾ **و**

---

(١) المفردات في غريب القرآن، مادّة بصر، ص٤٩.

(٢) طه: ١١٠.

(٣) الأنعام: ١٠٣.

(٤) طه: ١١٠.

(٥) الشورى: ١١.

﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾، و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثمّ يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر؟! أما تستحون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء، ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر؟

قال أبو قرّة: فإنّه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾[1] فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى، حيث قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[2] يقول: ما كذب فؤاد محمّد ما رأت عيناه، ثمّ أخبر بما رأى فقال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[3] فآيات الله غير الله، وقد قال الله: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾، فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها، وما أجمع عليه المسلمون أنّه لا يحاط به علماً، ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء»[4].

يرتكز النصّ الشريف في نفي الرؤية وامتناعها إلى ثلاثة مرتكزات قرآنية، هي: لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء. كما يشير في ثناياه إلى القاعدة المعروفة في التعاطي مع الحديث، حيث يعرض النصّ الروائي على كتاب الله الكريم فإن خالفه فهو زخرف ويرمى به عرض الجدار، مضافاً إلى ما سجّله الإمام في آخر الحديث من أنّ إجماع المسلمين هو على نفي الرؤية البصرية.

٢ ـ لقد تخطّت أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام والنصوص الواردة عنهم حدود نفي الرؤية إلى تعليل ذلك وبيان السبب في الامتناع، كما في النصّ

---

(١) النجم: ١٣.

(٢) النجم: ١١.

(٣) النجم: ١٨.

(٤) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية، ح٢، ص٩٦.

التالي عن إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام عن الله تبارك وتعالى هل يُرى في المعاد؟ فقال: **سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، يابن الفضل إنّ الأبصار لا تدرك إلاّ ما له لون وكيفيّة، والله خالق الألوان والكيفيّة**»[1].

٣ ـ في المعنى ذاته أيضاً عن أحمد بن إسحاق، قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما فيه الناس، فكتب: **لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء وعدم الضياء عن الرائي والمرئي لم تصحّ الرؤية، وكان في ذلك الاشتباه لأنّ الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه، وكان في ذلك التشبيه، لأنّ الأسباب لابدّ من اتصالها بالمسبّبات**»[2].

٤ ـ عن عاصم بن أبي حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**ذاكرت أبا عبدالله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال: الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر فإن كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب!**»[3].

يعقّب صدر الدين الشيرازي على الحديث بقوله: «حاول عليه السلام التنبيه على فساد من زعم جواز رؤية الله بهذه العين، فإنّه متى كلّت هذه القوّة وضعفت عن إدراك النور الشمسي، وهو من أدنى طبقات الأنوار ونسبته إلى أنزل تلك الطبقات كنسبة جزء واحد من سبعين جزءاً، وهكذا نسبة كلّ طبقة منها إلى ما فوقها، ثمّ لا نسبة لأعلى تلك الطبقات إلى نور الأنوار لأنّه في شدّة

---

(١) بحار الأنوار، ج٤ كتاب التوحيد، باب ٥ ح٥ ص٣١ والحديث عن أمالي الصدوق.

(٢) المصدر السابق، ح١٣، ص٣٤ عن كتاب التوحيد للصدوق.

(٣) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية، ح٧، ص٩٨.

النورية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فما أضلّ وغوى وكذب وافترى من زعم وادّعى أنّه يمكن رؤية الله بهذه العين وهو ممّن يعجز عن تحديق بصره إلى جرم الشمس وإملاء عينيه من نورها حين لا حجاب من دونها ولاسحاب!»[1].

لقد مرَّ في عدد من الروايات أنّ أوّل ما خلق الله سبحانه النور، أو أوّل ما خلق الله نوري أو نور نبيّك يا جابر كما في النبويّ الشريف، ومع ذلك فإنّ نسبة أعلى طبقات تلك الأنوار في شدّة النورية إلى الله (جلّ جلاله) فوق ما لا يتناهى بما لايتناهى، فكيف بالإنسان الذي يعجز عن ملء عينيه من نور الشمس وهي لا شيء إذا ما قيست بطبقات تلك الأنوار؟!

٣ـ الدليل العقلي

ربما اعترض بعضهم أنّ الآيات والروايات إنّما تدلّ على عدم وقوع الرؤية، ومن ثمّ فهي أعمّ من المراد إثباته في عدم إمكان الرؤية. بتعبير آخر: إنّ عدم الوقوع أعمّ من عدم الإمكان، فربّما لا يقع الشيء لكنّه ممكن، وصحيح أنّ الآيات والروايات نفت الرؤية إلاّ أنّها لم تنف إمكان الرؤية، الأمر الذي ينقل البحث إلى وجوه الاستدلال العقلي على عدم إمكان الرؤية وامتناعها أساساً.

أوّل ما يلحظ على هذا الكلام هو عدم دقّته، لأنّ فيما مررنا عليه من آيات وروايات وفرة كافية من الأدلّة على إثبات امتناع الرؤية وعدم إمكانها، كما تبدو هذه العناصر الاستدلالية واضحة في نصوص روائية أخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها يمكن مراجعتها في المصادر المختصّة.

---

(١) شرح أصول الكافي، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٩٩١، ج٣، ص١٦٨.

ومع ذلك توفّرت مصادر الفكر التوحيدي فلسفيّاً وكلاميّاً على سوق أدلّة عقلية متعدّدة على امتناع الرؤية وعدم إمكانها، يمكن الإشارة لها بإيجاز فيما يلي:

١ ـ لابدّ لكلّ مرئيّ أن يكون مقابلاً بالضرورة العقلية القطعية أو في حكم المقابل، وكلّ مقابل هو في جهة بالضرورة، ومن ثمّ لو كان الله سبحانه مرئياً لكان متحيّزاً في جهة، لأنّ الرؤية تستلزم إثبات الجهة له، وهذا محال، لأنّ الله منزّه عن الجهة والتحيّز، فتمتنع الرؤية.

٢ ـ إنّ الله (تقدّست أسماؤه) ليس بجسم فضلاً عن أن يكون جسماً كثيفاً، فهو إذن لا يُرى، وإلاّ للزم رؤية العلم والشجاعة بل الأمور الواقعية كاستحالة المستحيلات وإمكان الممكنات وملازمة الزوجية للأربعة ونحو ذلك، وما دام التالي باطلاً فالمقدّم مثله، فتمتنع الرؤية.

٣ ـ ما دامت الرؤية لا تتحقّق إلاّ بانعكاس الشعاع وخروجه من المرئي، إذن فهي تستحيل على الله سبحانه، لأنّه ليس بجسم ذي أبعاد، ولا معرّضاً للأحكام والعوارض الجسمانية ولا يتولّد منه سبحانه شيء.

٤ ـ لو كان الله يُرى فإنّ الرؤية إمّا أن تقع عليه كلّه أو تقع على بعضه، والأوّل يوجب تحديده وتناهيه، وهذا محال عقلاً ونقلاً وإجماعاً، كما يلزم منه أيضاً خلوّ سائر الأمكنة منه. والثاني فاسد بالضرورة للزوم التركيب وانقلاب الواجب إلى ممكن فقير محتاج.

٥ ـ كلّ مرئيّ مشار إليه بالضرورة، والواجب سبحانه قديم ليس بمشار إليه عقلاً، وإلاّ لزم تحيّزه.

٦ ـ لو كان مرئياً لأحد لكان معلوماً له، والله سبحانه ممتنع المعلومية لغيره عقلاً ونقلاً؛ لا تدركه الأبصار ولا يُحاط به علماً وليس كمثله شيء، بل هو فوق أوهام القلوب وخطرات النفوس وتصوّرات العقول، فكيف تحيط به

الجارحة[١]؟

الله (جلّ جلاله) مجرّد منزّه عن الجسمية وعن الجهويّة والتحيّز، وذاته بسيطة مطلقة لا متناهية ولا مركّبة، وهذا كلّه يتصادم مع الرؤية البصرية التي تستلزم جسمية المرئي وعدم تجرّده، وجهويته وتناهيه وانطوائه على التركيب.

ملاحظة أخيرة

تعاطى الكتاب بجزئيه مع التوحيد من خلال ثلاث مراتب، هي التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي، وللأفعالي مراتب عديدة هي التي توفّرت على تغطيتها بحوث الجزء الثاني من الكتاب.

لقد كان من المهمّ منهجيّاً أن يستوفي الكتاب مادّته ببحث عن الشرك، إلاّ أنّ تراكم المادّة وتضخّم الجزئين كانا في طليعة الأسباب التي حالت دون ذلك. إلاّ أنّ هذا لا يمنع من إشارة منهجية تؤطّر رؤيتنا للشرك تتمثّل في أنّ للشرك مراتب تماماً كما للتوحيد، فليس الشرك مرتبة واحدة، فقد يقع في الذات أو في الصفات كما في الأفعال، إذ هناك في موازاة كلّ قسم من أقسام التوحيد ومراتبه شرك يقابله.

إذن فموضوع الشرك شائك ومعقّد بما له من امتدادات ضاربة في العقيدة والسلوك، يقول سبحانه: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾[٢]. والمشهور في تصنيفات الفكر العقيدي ومصطلحاته أنّ الشرك على قسمين جليّ وخفيّ، إذ تكون بعض مراتبه واضحة تترتّب عليها مجموعة من الأحكام الكلامية والفقهية، وبعضها الآخر خفيّة هي كدبيب النمل أو أخفى.

---

(١) ينظر في هذه الأدلّة: صراط الحقّ، ج٢، ص١٠ فما بعد حيث أوردها بتفصيل أكثر. أيضاً: الإلهيات على هدي الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص٤٧١ فما بعد.

(٢) يوسف: ١٠٦.

ربما كان من أوضح الأحكام التي يبيّنها القرآن الكريم للشرك، هي قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[1] عصمنا الله جميعاً من الزلل ومن مضلاّت الفتن وطهّر قلوبنا وعقولنا ونفوسنا من الشرك الجليّ والخفيّ وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين المكرّمين الطاهرين.

الخلاصة

١ ـ يدخل بحث الرؤية منهجياً في إطار الصفات السلبية، بيد أنّنا آثرنا فصله في بحث مستقلّ لكثرة ما تحفّه من أقوال واختلافات ورؤىً، ورغبة في تمييز موقف الكتاب منه على نحو جليّ لا يشوبه اللبس.

٢ ـ تكاد تجتمع كلمة المسلمين في أبرز الاتجاهات الكلامية والفكرية والمذهبية على نفي الرؤية البصرية وامتناعها، خلا ما شذّ منها ممّا لا يُعبأ لأقوالهم خاصّة مع انقراضهم حاضراً إلاّ من شراذم قليلة، لكن ذلك لم يمنع من تبنّي بعض الاتّجاهات التي تمنع الرؤية في الدنيا لموقف يقول بجوازها في البرزخ أو الآخرة.

٣ ـ ما عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم هو استحالة الرؤية البصرية مطلقاً دنياً وآخرة.

٤ ـ جاء البحث النقلي كافياً في التدليل على امتناع الرؤية وافياً عن تخصيص بحث عقليّ مستقلّ للمسألة، فقد أجمع قرآناً وسنّة على نفي الرؤية وإثبات امتناعها بضروب مختلفة من الاستدلال، ترتدّ إلى قاعدة ليس كمثله شيء، وترجع إلى تنزيهه عن صفات المخلوقين كالحدّ والجهة والجسمية وما إلى ذلك ممّا ينبئ بالحاجة والفقر، ويُخرج الله سبحانه من الوجوب إلى الإمكان.

---

(١) النساء: ٤٨.

٥ ـ تتخطّى دائرة الوهم عند الإنسان في مداها دائرة الإبصار، ومع ذلك تضافرت النصوص الروائية على تنزيهه (جلّ جلاله) من أوهام القلوب وتصوّرات العقول؛ فإذا كانت هذه عاجزة عن الإحاطة به فكيف تراه الأبصار الكليلة؟

٦ ـ سجّلت منطلقات البحث النقلي تقدماً تخطّى في مداه إثبات امتناع الرؤية إلى تعليل ذلك وبيان أسباب الامتناع، من قبيل أن الأبصار لا تدرك إلاّما له لون وكيفية وهما ممتنعان على الله، وهو خالق الألوان والكيفية، وغير ذلك ممّا توفّرت عليه تفصيلاً.

٧ ـ برغم وفاء الدليل النقلي بتغطية الموضوع، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع من وقفات عابرة على الأدلّة العقلية التى ترجع في مرتكزاتها إلى أنّ الله (جلّ جلاله) مجرّد منزّه عن الجسمية وعن الجهوية والتحيّز، وذاته المقدّسة بسيطة مطلقة لامتناهية ولا مركّبة، وهذا كلّه يتصادم مع الرؤية البصرية التي تستلزم جسمية المرئيّ وعدم تجرّده، وجهويته وتناهيه، كما تستلزم انطواءه على التركيب، ممّا يتنزّه عنه الواجب تقدّست أسماؤه.

٨ ـ كما أنّ للتوحيد أقساماً ومراتب، كذلك ثَمَّ في موازاتها أقسام ومراتب للشرك أيضاً، الأمر الذي يكشف أهميّة مقولة الشرك نظرياً وسلوكياً خاصّة مع الآثار الخطيرة التي تترتّب على بعض ضروبه كلامياً وفقهياً. لقد كان حرياً بالبحث أن يغطّي موضوع الشرك، لكنه اكتفى بهذه الإشارة المنهجية عن البحث التفصيلي، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبيّنا محمد وآله الطاهرين.

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصطلحات
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

رقم الآية **رقم الصفحة**

الفاتحة

البقرة

آل عمران

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

الأنفال

التوبة

يونس

هود

يوسف

الرعد

إبراهيم

الحجر

النحل

الإسراء

الكهف

مريم

طه

الأنبياء

الحجّ

المؤمنون

النور

الفرقان

الشعراء

النمل

القصص

سبأ

فاطر

يس

الصافّات

فهرس الأحاديث

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

فهرس المصادر

١. **إبليس،** ٢٦٧ – ٢٧٦، ٣٩٧، ٤٠٨، ٤٢٤، ٤٧٨
عبّاس محمود العقّاد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩.

٢. **ابن باديس وعروبة الجزائر،** ٢١٠
محمّد الميلي، دار العودة ـ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

٣. **ابن رشد،** ١٩٨ ارنست رينان، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٧.

٤. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة،** ٢٠٥
علي المحافظة، الأهلية للتوزيع والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٨٠.

٥. **أجود التقريرات،** ١١٢ تقريرات السيّد الخوئي لأصول الشيخ النائيني.

٦. **الاحتجاج** للطبرسي، ١٠٦، ١٠٩، ٤٦٩، ٤٧٦

٧. **الإرشاد** للشيخ المفيد، ٤٧٤

٨. **أسس التقدّم عند مفكّري الاسلام في العالم العربي الحديث،** ٣٧، ٢٠٥– ٢٠٨
د. فهمي جدعان، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٨١.

٩. **الإسلام بنظرة عصرية،** ٢٢٥
محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٣.

١٠. **الإسلام بين التنوير والتزوير،** ١٩٤
محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٦هـ .

١١. **الإسلام بين العلم والمدنية،** ١٧٠، ٢٠٧
الشيخ محمّد عبده، تحقيق وتعليق طاهر الطناجي، القاهرة، كتاب الهلال.

١٢. **الإسلام في الفكر الأوربي،** ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
ألبرت حوراني، الأهلية للنشر والتوزيع ومؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٩٤.

١٣. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية،** ٢٠٨ مطبعة المنار، مصر، ١٣٦٧هـ.

١٤. **الإسلام يقود الحياة،** ٢٠٤
محمّد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران.

١٥. **الإشارات والتنبيهات،** ٦٩
للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ.

١٦. **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر،** ٢٣١
عبد الإله بلقزيز، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢.

١٧. **أصل العدل عند المعتزلة،** ٧٠
هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

١٨. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي،** ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٧
السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مقدّمة وشرح مرتضى مطهري، مركز النشر التابع للحوزة العلمية بقم، بالفارسية (أصول فلسفه و روش رئاليسم).

١٩. **أصـــول الكـــافي،** ٢٤، ٨٦ – ٩٢، ١٠٤، ١٠٧، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٤ – ١٦٧، ١٧٩، ٣٣٥، ٣٤٩، ٣٥١، ٤١٩، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٤٦ – ٤٥٥، ٤٧٣، ٤٧٨ – ٤٩٦
محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ.

٢٠. **إعراب القرآن وبيانه،** ٤١٦
محيي الدين الدرويشي، اليمامة، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢١. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني،** ٢٠٥
تحقيق وجمع محمّد عمارة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ـ دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٦.

٢٢. **الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده،** ٦٣، ٢٠٧
دراسة وتحقيق د. محمّد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

٢٣. **اقتصادنا،** ٢٠٤، ٢١٧، ٢٢٢
محمّد باقر الصدر، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ

٢٤. **إكمال الدين،** ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣٤

٢٥. **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل،** ١٧، ١٨، ٤٠، ٤٥، ٥٥، ٦٠– ٧٠، ٩٩، ١٠٠، ١٢٣، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٠،٢٤٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٧، ٤٨٣، ٤٩٨
محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي،

المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم.
٢٦. **الإمامة والسياسة**، ٢٤٥
٢٧. **أمالي الصدوق**، ٩٠، ١٠٧، ٤٣٤، ٤٧٦، ٤٩٥
٢٨. **أمّ القرى**، ٢٠٩ عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٢٩. **الإنسان الكامل**، الغزالي، ٤٤٢
٣٠. **الإنسان والقضاء والقدر**، ٦٧، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٧٧، ١٨٦، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤١، ٢٤٢
مرتضى مطهّري، ترجمة محمد علي التسخيري، ط٢، دار التبليغ الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ ـ ١٩٨١.
٣١. **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، ٤٨٥
مكتبة الداوري.
٣٢. **أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف**، ٢٣٩
محمدباقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٣٣. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام**، ١٣، ١٥، ١٧، ٧١، ٨١ – ١٠٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤، ٤٠٠، ٤٢٠، ٤٢٤ – ٤٢٩، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٤٤ – ٤٤٨، ٤٦٨ – ٤٧٩، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٩ – ٤٩٥
الشيخ محمد باقر المجلسي، بيروت ١٩٨٣.
٣٤. **بحوث في علم الأصول**، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١١٢
تقريراً لأبحاث السيّد الصدر، بقلم السيّد محمود الهاشمي.
٣٥. **بداية الحكمة**، ٧٤، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٩٦
العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ.
٣٦. **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**، ٩، ٣٥
محاضرات السيّد محسن الخرّازي في شرح عقائد الإماميّة للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠.
٣٧. **بصائر الدرجات**، ٤٢٦
٣٨. **البداية والنهاية**، ابن كثير، ٤٤٢

٣٩. **البرهان في تفسير القرآن،** ٣٣٥، ٣٣٦
المحدّث السيد هاشم البحراني، طبعة دار الوفاء، الطبعة الجديدة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٩ هـ .

٤٠. **البيان في تفسير القرآن،** ١١٢
السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، طبعة ١٣٩٤هـ.

٤١. **تاج العروس من جواهر القاموس،** ١٢، ١٣
السيّد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية مصر ١٣٠٦ هـ .

٤٢. **تأريخ الاستاذ الإمام محمّد عبده،** ١٤٤، ٢٤١
رشيد رضا، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥.

٤٣. **تأريخ الفكر العربي**، إسماعيل مظهر، ١٩٣

٤٤. **التبصير في الدين**، الأسفراييني، ٦٧

٤٥. **تجارب محمد جواد مغنية بقلمه،** ٢٢٦
إعداد عبد الحسين مغنية (ابن المؤلِّف)، بيروت، ١٩٨٠.

٤٦. **تجربة محمدعلي الكبير.. دروس في التغيير والنهوض،** ٢٢٣
منير شفيق، دار الفلاح، طبعة بيروت، ١٩٩٧.

٤٧. **التحرير والتنوير،** ٢٦٠ محمد الطاهر بن عاشور، ط. مؤسّسة التاريخ.

٤٨. **التحصيل**، بهمنيار، ٧٥

٤٩. **تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله،** ٣٣، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤، ٣٨٧، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٩٠
الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ .

٥٠. **تصحيح الاعتقاد**، الشيخ المفيد، ١٥٠، ١٥٣

٥١. **تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري،** ٤٣٢
الشيخ مهدي الأشتياني، ط٢، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤٠٤هـ .

٥٢. **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير،** ١٧٠، ٢٠٩، ٢١٠

عبد الحميد محمد بن باديس، جمع وترتيب د. توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.

٥٣. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ١٦٨، ٢٢٠، ٢٢١
عماد الدين خليل، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣.

٥٤. **تفسير التأريخ**، ١٦٨
عبد الحميد صديقي (ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت، ط٢، ١٩٨٠.

٥٥. **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي**، ٤٢٥، ٤٤٨
تصحيح وتقديم السيد طيّب الموسوي الجزائري، ط. ٤، قم، ١٩٨٨م.

٥٦. **تفسير فرات**، ٤٤٦

٥٧. **التفسيرالكاشف**، ٢٢٥
محمدجواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.

٥٨. **التفسير الكبير**، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٩٠، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٥– ٤٠٩، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٦٦
للإمام الفخر الرازي، الطبعة الثانية، طهران.

٥٩. **تكوين العقل العربي**، ١٩٤، ٢٠٠
د. محمّد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤،

٦٠. **تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل**، ٢٢
للإمام الفخر الرازي، بالإضافة إلى رسائل وفوائد كلامية، الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ)، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠.

٦١. **التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة**، ٤٦٧
علي أنصاريان، طهران، ١٩٧٨، منشورات جهان.

٦٢. **تهافت التهافت** لابن رشد، ٢١.

٦٣. **التوحيـــــد**، ٨٨، ٩٢، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٠، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٧، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٣، ٢٤٠، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٩، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٨٥، ٤٤٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٩، ٤٩٢
الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.

٦٤. **التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته**، ١٤، ٣٣٢، ٢٣٦، ٢٥٦، ٢٥٧

دروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار الصادقين، ١٤٢١هـ .
٦٥. **تيّارات الفكر الإسلامي**، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢٤٣، ٢٤٤
د. محمّد عمارة، طبعة دار الشروق الثانية، القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٧٧م.
٦٦. **حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية**، ٧٥
٦٧. **حضارة فرنسا**، ٢٣٢
٦٨. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** لصدر الدين الشيرازي، ٥٦، ٦١، ٦٦ – ٧٩، ١١٤ – ١٣٤، ١٤٠، ١٤٨، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٨٣، ٤٦٤، ٤٦٥
٦٩. **الخصائص الكبرى**، السيوطي، ٤٤٢
٧٠. **الدرّ المنثور في التفسير المأثور**، ٤٤٨، ٤٧٩
للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.
٧١. **دروس في الحكمة المتعالية**، ٧٧، ٢٨٣
شرح كتاب بداية الحكمة، السيِّد كمال الحيدري، دار الصادقين، ١٤٢٠هـ.
٧٢. **دلائل النبوّة**، أبو نعيم، ٤٤٢
٧٣. **الدين في المجتمع العربي**، ٢٣١
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.
٧٤. **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، ٢١، ٥٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧
محمّد حسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ.
٧٥. **رسالة الولاية**، ١٢٨، ١٣٠
السيّد محمد حسين الطباطبائي، طبعة مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٨١.
٧٦. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ٢٥٩، ٣٩٠، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١٤، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٣١، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٥٩، ٤٨٨
العلاّمة الآلوسي البغدادي، طبعة دار إحياء التراث العربي.
٧٧. **سلسلة النص والحقيقة**، ٢٠١
علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٢، المغرب / لبنان، ١٩٩٥.

٧٨. **سنن أبي داود**، ٤٤٨

٧٩. **السيرة الحلبية**، ٤٤٢، ٤٤٥

٨٠. **السيطرة على المستقبل**، ٣٧
فرانسوا هيتمان، ترجمة كمال خوري، دمشق، ١٩٨١.

٨١. **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، ٢٣٢
السيّد ياسين، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.

٨٢. **شرح الأصول الخمسة**، ٦٥
قاضي القضاة عبد الجبّار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ).

٨٣. **شرح أصول الكافي**
صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٩٩١.

٨٤. **شرح الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ٣٠٤
آية الله جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤١٠هـ بالفارسية.

٨٥. **شرح الجزء الثامن من الأسفار الأربعة**، ١٣٤
دروس الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، تحقيق وتأليف محمد سعيدي مهر، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٩٦٦.

٨٦. **شرح حكمة الإشراق**، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٧
قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي، منشورات بيدار، قم (بدون تاريخ)، الطبعة الحجرية.

٨٧. **شرح رسالة مسألة العلم**، ١١٤

٨٨. **شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد**، ١٥٠
محمد بن النعمان المفيد، الطبعة التي نشرتها مكتبة داوري (قم ـ إيران).

٨٩. **شرح المذاهب للزرقاني**، ٤٤٢، ٤٤٣

٩٠. **شرح المنظومة**، ٧٦
الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٧هـ.

٩١. **شرح المواقف**، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٦٥، ٦٦

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، للمحقّق الشريف علي بن محمّد الجرجاني المتوفّى سنة ٨١٢، طبعة مصوّرة، قم.

٩٢. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، ٧٦، ٧٧، ٧٩
عبد الرزاق اللاهيجي.

٩٣. **الشفاء ـ** المنطق، ٣١٧
ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، ١٣٨٣هـ، طبعة مصوّرة عنها في قم.

٩٤. **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، هاشم معروف الحسني، ٦٧

٩٥. **الشيعة في الميزان**، ٢٢٦
محمد جواد مغنية، ط٤، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٩.

٩٦. **صدمة الحداثة**، ١٩٢
الكتاب الثالث من ثلاثية علي أحمد سعيد (ادونيس) المشهورة بعنوان: الثابت والمتحوّل... بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ط٤، بيروت، ١٩٨٣.

٩٧. **صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية**، ١٤٤، ١٤٦، ١٥١، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ٢٥٧، ٢٦٣، ٢٩٠، ٢٩٧، ٤٨٥، ٤٩٨
محمّد آصف المحسني، منشورات الحركة الإسلامية الأفغانية، ط٢، ١٤١٣هـ.

٩٨. **صفحات لوقت الفراغ**، ٢٢٥
محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٩٩. **الطبقات الكبرى**، ابن سعد، ٤٤٢

١٠٠. **العالم الثالث**، ٢٣٢
بيتروورسلي، ترجمة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٦٨.

١٠١. **العروة الوثقى**، ٦٣، ١٤٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٤١
جمال الدين الأفغاني والشيخ محمّد عبده، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٠.

١٠٢. **عشر مقالات عن المبدأ والمعاد**، ٢٩٧، ٣١٧، ٣٢٠
جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤٠٥هـ (بالفارسية).

١٠٣. **علل الشرائع**، ٤١٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٧٧، ٤٨٩
الصدوق، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ؛ دار الحجّة، ١٤١٦هـ .

١٠٤. **علم الاجتماع والإسلام**، ٢٢٤

دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، براين تيرنر، ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر، دار العلم؛ بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٠٥. **علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي**، ١٨٩
شوقي عبد الحكيم، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.

١٠٦. **علي والفلسفة الإلهية**، ٣٣، ١٠٦
السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت.

١٠٧. **عوالم الاقتصاد الثلاثة**، ٣٨
لويدج. رينولدز، ترجمة نايف حسين العطواني، دمشق، ١٩٨٢.

١٠٨. **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينيّة**
عليّ بن إبراهيم الإحسائي المعروف بابن أبي جمهور، تحقيق آقا مجتبى العراقي، قم ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠٩. **عيون أخبار الرضا**، ١٠٥، ٤١٣، ٤٦٨

١١٠. **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ٤٤٢، ٤٤٣
الشيخ عبد الحسين الأميني، تحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١١١. **فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى**، ٤٠١
أحمد الرحماني الهمداني، ط٢، ١٩٩٣

١١٢. **فرق المسلمين والمشركين**، الرازي، ٦٧

١١٣. **الفَرق بين الفِرَق**، ٦٧ عبد القاهر البغدادي (تحقيق عبد الحميد).

١١٤. **فرق وطبقات المعتزلة**، ابن المرتضى، ٦٧

١١٥. **الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم**

١١٦. **فلسفات إسلامية**، ١٤٤، ١٤٩ـ ١٥٣، ١٧٦، ١٨٦، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٤٠
محمّد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨.

١١٧. **فلسفتنا**، ٧٦، ٧٨، ١١٧، ١١٨
محمد باقر الصدر، ط١٤، دار التعارف.

١١٨. **في السجال الفكري الراهن**، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩

١٣٣. **المباحث المشرقية**، ٦١، ٧٦

١٣٤. **المبدأ والمعاد**، ٢٦٣

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مقدّمة وتصحيح سيِّد جلال الدين آشتياني وتمهيد السيِّد حسين نصر، منشورات الجمعية الفلسفية في ايران، ١٩٧٥.

١٣٥. **المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**، ٢١١، ٢١٢

لسماحة الإمام الأكبر محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، طبعة منظّمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ.

١٣٦. **المجتمع الحديث في أبعاده الأساسية**، ٣٨

ترجمة: وجيه أسعد، دمشق، ١٩٨٢ (جزءان).

١٣٧. **مجتمع النخبة**، ٢٣١، ٢٦٢

د. برهان غليون، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦.

١٣٨. **المجتمع والتأريخ**، ١٦٨

الشيخ مرتضى مطهري، تعريب محمّد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٢هـ.

١٣٩. **مجمع البحرين**، ١٥٨، ١٧٩

الشيخ فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥هـ تحقيق السيّد أحمد الحسيني، طبعة سنة ١٣٨٦هـ.

١٤٠. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ٢٥٩

الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٤١. **مجمع الزوائد**، ٤٤٢

١٤٢. **المحاسن**، ٩٢، ١٦٣، ١٦٤

لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، الناشر دار الكتب الإسلامية.

١٤٣. **محاضرات في أصول الفقه**، ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٨٤، ٨٧، ٨٨، ٩٢، ٩٨، ٩٩، ١٠٤، ١١٢، ١١٨، ١٣٣

محمّد إسحاق الفيّاض، تقريرات لأبحاث السيّد الخوئي.

١٤٤. **محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين**، الرازي، ٦٧

١٤٥. **محمّد جواد مغنية.. حياته ومنهجه في التفسير**، ٢٢٥
جواد علي كسّار، دار الصادقين، قم، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
١٤٦. **محنة العقل المبدع**، ١٨٨
مصطفى النهيري، الدار البيضاء.
١٤٧. **المدرسة القرآنية**، ١٦٨، ١٧٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٧
محاضرات سماحة الإمام محمد باقر الصدر، طبعة دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٤٨. **مذاهب الإسلاميّين**، عبد الرحمن بدوي، ٦٧
١٤٩. **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ٢٣١
دار الساقي، لندن. جورج طرابشي.
١٥٠. **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، ٢٤
المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ) الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ .
١٥١. **المسار الثقافي بين الإمامية الاثني عشرية والمعتزلة**، ٦٨
رسول جعفريان، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، ١٤٢١هـ
١٥٢. **مسألة الهوية.. العروبة والإسلام والغرب**، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢
د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٩٧.
١٥٣. **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم ٤٤٣، ٤٤٨
١٥٤. **مسلمون ثوّار**، ٢٤٣، ٢٤٤
محمّد عمارة، طبعة المؤسّسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، ١٩٧٤.
١٥٥. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال**، ٦٣، ١٤٤، ١٧٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٤١
عطية سلمان عودة أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥.
١٥٦. **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ٧٧
فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ .
١٥٧. **المعتزلة**، زهدي جار الله، ٦٧
١٥٨. **مفاتيح الجنان المعرَّب**، ٣٧١

١٥٩. **المفـردات في غريـب القـرآن،** ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٥، ٣٠٢، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٨٧، ٤٠١، ٤٢٢، ٤٨٨، ٤٩٣
الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الاصفهاني، طبعة دار المعرفة.

١٦٠. **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث،** ١٤٣، ٢٠٧
د. سليم ناصر بركات، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٤.

١٦١. **مفهوم السببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد) ، ٢١
دراسة وتحليل، د. جيرار جهامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢.

١٦٢. **مقالات الإسلاميّين،** ٦٧
لأبي الحسن الأشعري (تحقيق محيي الدين عبد الحميد).

١٦٣. **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى،** ٢٦٣
الغزالي، حقّقه وقدّم له د. فضله شحاذه، ط٢، دار المشرق، بيروت.

١٦٤. **الملل والنحل،** الشهرستاني ٤١، ٥٧، ٦٠، ٦٦، ٦٧، ٧٧، ٢٤٣، ٣٠٥، ٣٠٩

١٦٥. **مـن الـتراث إلى الثـورة.. حـول نظريـة مقترحـة في قضيـة الـتراث العربـي،** ١٨٨، ١٩٣ د. طيب تيزيني، ط٣، دار دمشق ـ دار الجيل.

١٦٦. **من العقيدة إلى الثورة،** ٥٨، ١٤٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٤٧
د. حسن حنفي، طبعة دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨.

١٦٧. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة،** ٢٧٩، ٢٨٤، ٢٩٢ – ٢٩٧، ٣١٧
محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقاني، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ .

١٦٨. **مهج الدعوات ومنهج العبادات،** ٣٦٧
السيّد ابن طاووس (ت: ٦٦٤هـ) دار الذخائر، طبعة مصوّرة، قم.

١٦٩. **الميـزان في تفسـير القـرآن،** ١٣، ١٤، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٧١، ٨٤، ٨٦، ٩٩، ١٠١، ١٠٩، ١٢٣،١٢٤، ١٢٨– ١٣٠، ١٤٨، ١٥٩ – ١٦٢، ١٧٨، ١٨٤، ٢٦١، ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٩٠ – ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٧ – ٣٢٢، ٣٣٨ – ٣٥٩، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٩٨، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩ ، ٤١٤، ٤٤٤، ٤٦٧، ٤٧٩
للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على

الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤).

١٧٠. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ١٩٥، ١٩٨
محمد عابد الجابري، ط٥، المغرب، ١٩٨٦.

١٧١. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، علي سامي النشار، ٦٧

١٧٢. **نظرية التراث**، ٢١٠
د. فهمي جدعان، دار الشروق، عمّان، ١٩٨٥.

١٧٣. **نقد الفكر الديني**، ٦٠، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
د. صادق جلال العظم، ط ٣، دار الطليعة؛ بيروت، ١٩٧٢.

١٧٤. **نقد المحصل**، ٣١٥

١٧٥. **نقد النصّ**، ٢٠١

١٧٦. **نهايـــة الحكمـــة**، ١١، ١١٥، ١٢٢، ١٣٥، ١٦٢، ١٦٣، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٧، ٣١٧، ٣١٨، ٤٦٥
السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ .

١٧٧. **نهاية المرام في علم الكلام**، ٧٧

١٧٨. **نهج البلاغة**، ٦٣، ١٢٠، ١٢٣، ٢٦٤، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٨٩
طبعة صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧.

١٧٩. **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٣
العلاّمة الحلّي، منشورات مؤسسة دار الهجرة.

١٨٠. **نوادر الأخبار فيما يتعلّق بأصول الدين**، ٤١٣
الفيض الكاشاني، تحقيق مهدي الأنصاري القمّي، ط٢، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران ١٩٩٦.

١٨١. **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**، ٥١، ٦٠، ٨٤، ٨٨
الشيخ محمّد جواد محسن الخراساني (ت: ١٣٩٧هـ) مؤسسة البعثة، ١٤١٦هـ.
محمّد جواد الخراساني المتوفّى ١٣٩٧هـ، مؤسسة البعثة، ١٤١٦هـ، ٤٨٣

ملاحظة: الكتب التي لم تفتقر إلى التوثيق عدنا إليها بالواسطة.

فهرس الموضوعات

القسم الثالث
التوحيد الأفعالي؛ أقسامه والآثار المترتبة عليه

البحث الأوّل: توحيد الخالقية

البحث الثاني: القضاء والقدر وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني

البحث الثالث: النظام الأحسن وإشكالية الشرور

البحث الرابع: توحيد الربوبيّة

البحث الخامس: العرش والكرسي

البحث السادس: الأسماء الحسنى

البحث السابع: النبيّ والأئمّة مظاهر الاسم الأعظم

البحث الثامن: الصفات السلبية

البحث التاسع: الرؤية

الفهارس التفصيلية